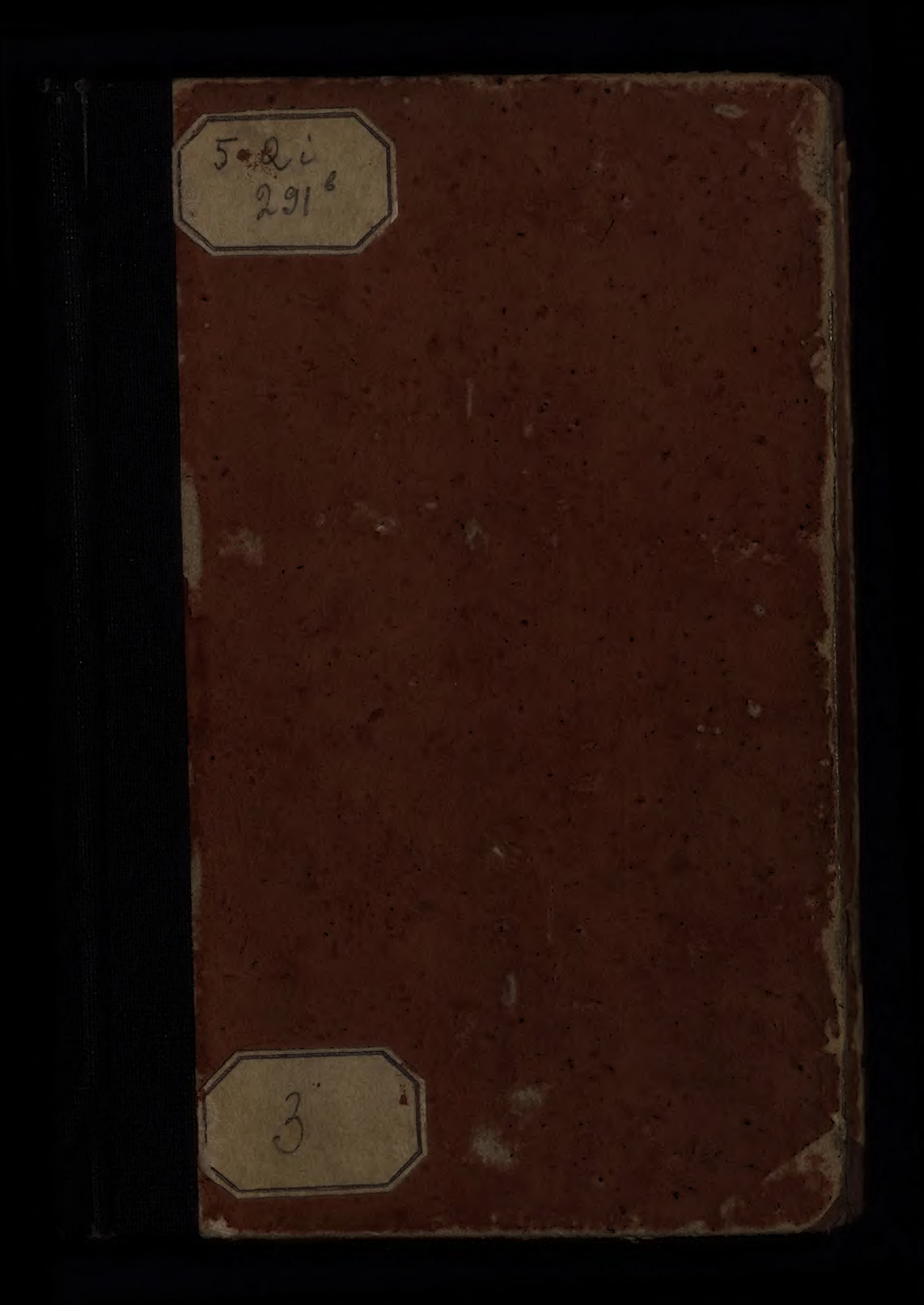
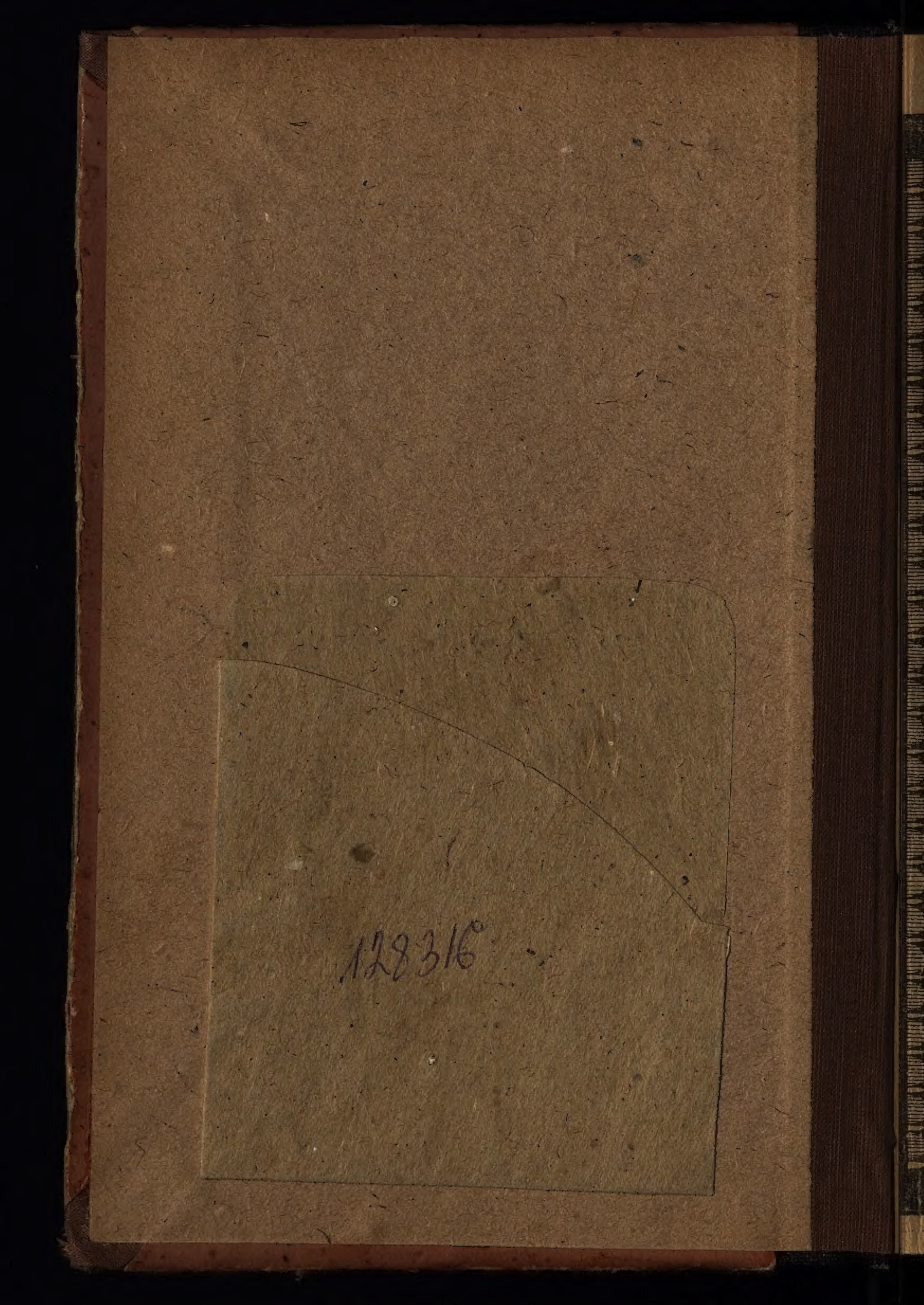

5 Q i
291[b]
3


128316

ИВАНОВЪ-РАЗУМНИКЪ

ИСТОРІЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

III

СОРОКОВЫЕ
И
ПЯТИДЕСЯТЫЕ ГОДЫ

П. Т. Г.
1918.

А. Л.


РЕВОЛЮЦIОННАЯ
МЫСЛЬ

ИВАНОВЪ РАЗУМНИКЪ

ИСТОРІЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ.

ЧАСТЬ III

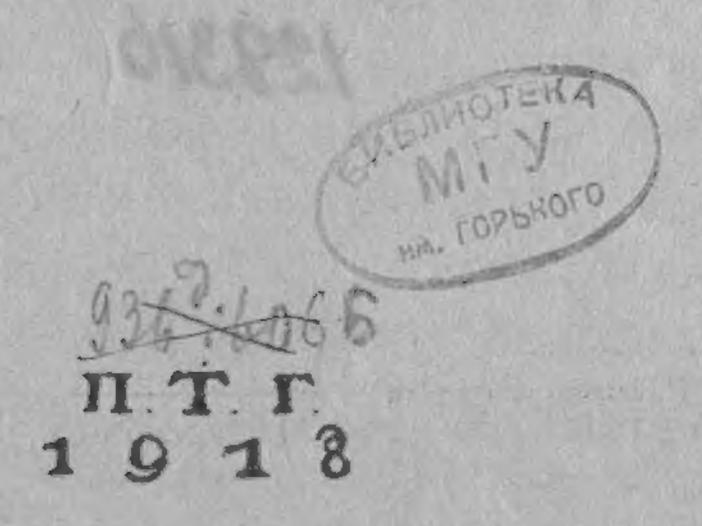
ИЗД. 5-ое, ПЕРЕРАБОТАННОЕ

ИЗД. Т-ВО
РЕВОЛЮЦІОННАЯ МЫСЛЬ

ИВАНОВЪ РАЗУМНИКЪ

СОРОКОВЫЕ И ПЯТИДЕСЯТЫЕ ГОДЫ

ИСТОРІЯ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ



П. Т. Г.
1918

Типографія „Сѣверъ“, Петроградъ, Невскій. 140/2.

Бѣлинскій.

I.

«Неумытный реалистъ по темпераменту и натурѣ— Виссаріонъ Бѣлинскій»: эти позднѣйшія слова Бакунина (въ письмѣ къ Герцену и Огареву отъ 23 ноября 1869 года) какъ нельзя лучше характеризуютъ сущность міропониманія «неистоваго Виссаріона». Онъ былъ глубочайшій реалистъ по психологическому типу познаванія, и въ то же время ему пришлось быть главнѣйшимъ выразителемъ философскаго романтизма въ литературѣ тридцатыхъ годовъ. Только мало-по-малу съ громаднымъ трудомъ и послѣ многихъ «зигзаговъ развитія» пришелъ Бѣлинскій къ свойственному ему реалистическому міропониманію.

Мы уже знаемъ, въ чемъ выражался философскій романтизмъ русской интеллигенціи тридцатыхъ годовъ; но теперь надо подчеркнуть, что и въ этой области русскій романтизмъ могъ быть и былъ только псевдо-романтизмомъ. Изъ шеллингіанства, этой геніальнѣйшей философской романтики всего XIX вѣка, русскій романтизмъ взялъ только нѣсколько руководящихъ этическихъ и болѣе всего эстетическихъ принциповъ; все остальное и наиболѣе существенное въ философіи Шеллинга только весьма поверхностно было затронуто членами кружка Станкевича. Они почти не затрагивали въ своихъ бесѣдахъ и спорахъ основныхъ пунктовъ шеллингіанства—тождества субъекта и объекта въ Абсолютномъ, проникновенія въ Абсолют-

нымъ ему стремленіемъ къ неопредѣленному. Это сознаніе и этотъ разрывъ отдѣляютъ сильныхъ людей, интеллигентовъ сороковыхъ годовъ, отъ слабыхъ лишнихъ людей, вѣчно раздираемыхъ между романтическими порывами и реалистическими тяготѣніями.

II.

Мы уже знаемъ, что вліяніе шеллингіанства было наиболѣе осязательнымъ въ области эстетическихъ принциповъ, ярко сказавшихся въ первыхъ критическихъ статьяхъ Бѣлинскаго (за 1834—5 гг.). Эстетическій индивидуализмъ—вотъ что наиболѣе ярко характеризуетъ Бѣлинскаго перваго періода, а значитъ и весь кружокъ, глашатаемъ котораго былъ нашъ великій критикъ. Общеизвѣстна та теорія искусства, которая царила тогда въ кружкѣ Станкевича и еще ранѣе въ кружкѣ Веневитинова; эту же теорію излагаетъ и Бѣлинскій въ своихъ «Литературныхъ мечтаніяхъ» (1834 г.). «Весь безпредѣльный, прекрасный Божій міръ есть не что иное, какъ дыханіе единой, вѣчной Идеи (мысли единаго, вѣчнаго Бога), проявляющейся въ безчисленныхъ формахъ, какъ великое зрѣлище абсолютнаго единства въ безконечномъ разнообразіи». Для человѣка міръ есть проявленіе Абсолютнаго въ относительномъ, безконечнаго въ конечномъ, а искусство есть не что иное, какъ «выраженіе великой идеи вселенной въ ея безконечно разнообразныхъ явленіяхъ»... «Изображать, воспроизводить въ словѣ, звукѣ, въ чертахъ и краскахъ идею всеобщей жизни природы: вотъ единая и вѣчная тема искусства!» Очевидно, что это есть признаніе той самой теоріи искусства для искусства, которую мы подробно изложили выше словами самого Шеллинга. Бѣлинскій повторяетъ, что «цѣль вредитъ поэзіи», что «поэзія не имѣетъ цѣли внѣ себя»; вдохнове-

ніе художника свободно, какъ свободенъ орелъ, и только жалкіе филистеры могутъ возставать противъ такого эстетическаго индивидуализма.

Отсюда понятна ненависть Бѣлинскаго ко всякаго рода «рефлектированной поэзіи»; но, съ другой стороны, необходимо отмѣтить, что Бѣлинскій всегда былъ чуждъ того «эстетизма», который строго ограничиваетъ человѣка рамками одного «чистаго» искусства. Для романтика-шеллингіанца такое ограниченіе было не имѣющимъ смысла, ибо искусство не есть нѣчто сухое, отсѣченное отъ жизни, а напротивъ, искусство это сама безконечная жизнь, «выраженіе великой идеи вселенной въ ея безконечно-разнообразныхъ явленіяхъ». Вотъ почему для Бѣлинскаго «зенитомъ художественнаго творчества» является «безпристрастіе, холодность поэта», «поэтъ не судья, а свидѣтель безпристрастный», и въ то же время поэтъ долженъ «обнимать природу не холоднымъ умомъ, а пламеннымъ сочувствіемъ». Противорѣчіе здѣсь только внѣшнее, ибо и самъ Бѣлинскій ясно высказывалъ ту мысль, что требуемое имъ безпристрастіе поэта не есть еще его безстрастіе; въ своихъ письмахъ о «Мочаловѣ въ роли Гамлета» (1838 г.) Бѣлинскій ставитъ точки надъ і: «эта объективность совсѣмъ не есть безстрастіе,—заявляетъ онъ:—безстрастіе разрушаетъ поэзію».

Итакъ, требованіе искусства для искусства не обособляетъ поэта отъ окружающей его жизни, эстетическій индивидуализмъ не вырождается въ эстетизмъ, напротивъ, поэтъ долженъ стоять въ самомъ центрѣ жизни и не можетъ не стоять въ немъ, ибо «поэтическое одушевленіе есть отблескъ творящей силы природы». Поэтъ стоитъ въ серединѣ жизни и не уклоняется отъ нея: «жизнь есть дѣйствованіе, а дѣйствованіе есть борьба... Безъ борьбы нѣтъ заслуги, безъ заслуги нѣтъ награды; а безъ дѣйствованія нѣтъ

жизни». Но, переживая жизнь какъ человѣкъ, поэтъ долженъ изображать ее sine ira et studio, не увлекаясь предвзятой цѣлью: только тогда онъ будетъ истиннымъ поэтомъ, только тогда его вдохновеніе будетъ отблескомъ творящей силы природы. Такова теорія Бѣлинскаго, — теорія, совпадающая въ главныхъ своихъ чертахъ съ принципами эстетическаго индивидуализма Пушкина; и здѣсь мы могли замѣтить два основныхъ пункта, выраженныхъ еще Пушкинымъ въ художественномъ творчествѣ: цѣль искусства — искусство, цѣль художника, какъ человѣка — сама жизнь.

Все это варьяціи на тему такъ называемой «романтической теоріи искусства»; но есть ли здѣсь хотя малая доля того, что понимали подъ романтизмомъ мы въ предшествовавшемъ изложеніи? «Малая доля», быть можетъ, и есть, но не больше: искусство все-таки считается отраженіемъ Абсолютнаго въ конечномъ, вдохновеніе является видомъ «геніальной интуиціи», «интеллектуальнаго воззрѣнія». Но въ то же самое время все яснѣе и яснѣе прорывается въ Бѣлинскомъ тяготѣніе къ землѣ. Въ статьѣ «О русской повѣсти и повѣстяхъ Гоголя» (1835 г.) Бѣлинскій раздѣляетъ искусство на «идеальное» и «реальное», причемъ симпатіи его несомнѣнно лежатъ на сторонѣ послѣдняго, какъ выставляющаго впередъ реальную человѣческую личность. Древній грекъ, говоритъ Бѣлинскій, не признавалъ человѣка съ его свободной волей, съ его чувствами, мыслями, страданіями и радостями, ибо онъ еще не сознавалъ своей индивидуальности, ибо его *я* исчезало въ *я* его народа»... Только вмѣстѣ съ христіанствомъ «родилась идея человѣка, существа индивидуальнаго, отдѣльнаго отъ народа, любопытнаго безъ отношенія, въ самомъ себѣ». Реальное искусство, реальная поэзія, занимающіяся вос-

произведеніемъ дѣйствительности, обращаютъ свое главное вниманіе на эту реальную человѣческую личность: «вѣчный герой, неизмѣнный предметъ ея (реальной поэзіи) вдохновеній есть человѣкъ, существо самостоятельное, свободно дѣйствующее, индивидуальное, символъ міра, конечное его проявленіе»...

Ясно, что одинъ эстетическій индивидуализмъ не удовлетворялъ Бѣлинскаго и что онъ мало-помалу приходилъ къ индивидуализму этическому (какъ можно заключить по нѣкоторымъ чертамъ вышеприведенныхъ цитатъ); въ то же самое время онъ, какъ мы видимъ, все болѣе и болѣе тяготѣлъ къ «поэзіи дѣйствительности», столь сродной его натурѣ, равно какъ и натурѣ всѣхъ псевдо-романтиковъ тридцатыхъ годовъ. Какъ бы то ни было, но нельзя не подчеркнуть того факта, что въ періодъ шеллингіанства Бѣлинскаго, въ первыхъ его статьяхъ, съ большой силой былъ провозглашенъ *приматъ реальной личности*, въ полномъ согласіи съ предшествовавшими въ этомъ направленіи шагами Карамзина, Жуковскаго и Пушкина.

III.

Оставимъ пока въ сторонѣ вопросъ о вліяніи шеллингіанства на построеніе интеллигенціей тридцатыхъ годовъ своего рода «органической теоріи общества», идеи индивидуальности каждаго народа,—мы еще встрѣтимся съ этой идеей въ дальнѣйшихъ произведеніяхъ Бѣлинскаго,—и пойдемъ далѣе за представителями русской интеллигенціи и за Бѣлинскимъ въ ихъ дальнѣйшихъ поискахъ правды-красоты, правды-справедливости и правды-истины. Правду-красоту они нашли—или думали, что нашли—руководствуясь Шеллингомъ; мы отмѣтили только-что, что они начали тяготѣть къ правдѣ-справедли-

вости, къ разрѣшенію этическихъ проблемъ. Въ этихъ поискахъ они взяли своимъ руководителемъ Фихте— и кого же они могли взять другого, какъ не этого величайшаго и геніальнѣйшаго изъ этиковъ XIX-го столѣтія, поставившаго этическіе запросы во главу угла всей своей философіи?

Съ философіей Фихте Бѣлинскій впервые познакомился черезъ членовъ кружка Станкевича въ 1836 г. и нашелъ въ ней отвѣтъ на давно занимавшіе его нравственные вопросы, рѣшенія которыхъ онъ не могъ найти въ шеллингіанствѣ, вообще равнодушномъ къ проблемамъ этики. Фихте, какъ извѣстно, былъ настолько же равнодушенъ къ вопросамъ эстетики, а потому переходъ къ его философіи отнюдь не означалъ собою пересмотра уже выработанныхъ интеллигенціей тридцатыхъ годовъ эстетическихъ положеній; не было замѣны одной философской системы другой, а было простое дополненіе шеллингіанства фихтіанствомъ. Правда, и теорія познанія, и метафизика получили въ кружкѣ Станкевича нѣсколько фихтіанскую окраску, но можно было рядомъ найти въ ихъ разговорахъ, письмахъ и статьяхъ и прежнее признаніе шеллингіанскаго Абсолюта, и новое понятіе индивидуальной «дѣятельности духа», какъ основы философіи.

Уже по одному этому можно заключить, что напрасно было бы искать въ русскомъ фихтіанствѣ философіи Фихте въ ея чистомъ видѣ: духъ Фихте, надо думать, былъ бы крайне удивленъ, еслибъ узналъ, что есть «внутренняя жизнь» съ состояніемъ «благодати», есть какое-то «прекраснодушіе» и «призрачная жизнь» толпы, и что все это соединяется съ его именемъ въ устахъ русскихъ интеллигентовъ тридцатыхъ годовъ. Но мы не будемъ говорить о томъ, насколько въ русскомъ фихтіанствѣ есть элементъ философіи Фихте, а просто позна-

комимся съ этическими воззрѣніями русской интеллигенціи этой эпохи, независимо отъ того, какую надо поставить на нихъ этикетку.

Прежде всего въ русскомъ фихтіанствѣ необходимо отмѣтить два его основные момента: во-первыхъ, его крайній этическій индивидуализмъ и, во-вторыхъ, его крайнее анти-мѣщанство. «Дѣятельность духа» привела русскихъ фихтіанцевъ къ пресловутой теоріи «внутренней жизни» или «жизни въ духѣ», которая состояла въ аристократическомъ возвышеніи надъ толпой и дѣйствительностью. Эта внутренняя жизнь въ духѣ и есть единственная реальность; все остальное—миражъ, фатаморгана. «Знакомство съ идеями Фихте благодаря тебѣ въ первый разъ убѣдило (и) меня,—писалъ впослѣдствіи Бѣлинскій Бакунину,—что идеальная-то жизнь есть именно жизнь дѣйствительная, положительная, конкретная, а такъ называемая дѣйствительная жизнь есть отрицаніе, призракъ, ничтожество, пустота»... (16 авг. 1837 г.). Единственная реальность—это индивидуальное «я»; въ немъ вся жизнь, полная и абсолютная; эмпирическая дѣйствительность—мистична: «ты первый—продолжаетъ Бѣлинскій—уничтожилъ въ моемъ понятіи цѣну опыта и дѣйствительности, втащивъ меня въ фихтіанскую отвлеченность». Такъ совершился насильственный разрывъ Бѣлинскаго съ реализмомъ, къ которому онъ уже былъ такъ близокъ въ своихъ статьяхъ перваго періода; но разрывъ этотъ былъ, какъ мы увидимъ, очень кратковременнымъ; вся полоса фихтіанства продолжалась у Бѣлинскаго только одинъ годъ (1836—1837 г.). Однако это отрицаніе дѣйствительности «внѣшней жизни» имѣло громадное значеніе для крайняго анти-мѣщанства русской интеллигенціи этого періода во главѣ съ Бѣлинскимъ.

«Внѣшняя жизнь», обычно принимаемая за дѣй-

ствительность, есть не что иное, какъ иллюзія и въ то же время полнѣйшее этическое мѣщанство. Мѣщанство того, что обычно принимается за самую суть жизни—вѣдь это именно та точка зрѣнія, которая была, какъ мы видѣли, такъ характерна для Лермонтова; русское фихтіанство подводило философскій фундаментъ подъ самыя глубокія, самыя крайнія мысли величайшаго изъ враговъ этическаго мѣщанства, автора «Думы» и «Мцыри». Но все-таки и русскіе фихтіанцы и Лермонтовъ видѣли индивидуалистическій просвѣтъ на темномъ фонѣ мѣщанства; Лермонтовъ—въ полной, цѣльной, реальной жизни, фихтіанцы—въ жизни идеальной, абсолютной, внутренней.

Жизнь внѣшняя—это жизнь толпы, это воплощеніе пошлости; вмѣсто этическихъ принциповъ эта толпа питается «нравственной точкой зрѣнія», книжной моралью; вмѣсто свободной дѣятельности духа толпа эта погрязаетъ въ мелкихъ условностяхъ призрачной дѣйствительности. Про это этическое мѣщанство говоритъ Бѣлинскій, когда пишетъ въ томъ же письмѣ къ своему «философскому другу»: «я презираю и ненавижу добродѣтель безъ любви, и скорѣе рѣшусь стремглавъ броситься въ бездну порока и разврата... нежели... быть. . добрымъ по расчету, честнымъ по эгоизму, не воровать у другихъ, чтобы другимъ не дать права воровать у себя, не рѣзать ближняго, чтобы ближній не рѣзалъ меня»; и далѣе: «лучше быть падшимъ ангеломъ, т.-е. дьяволомъ, нежели невинною, безгрѣшною, но холодною и слизистою лягушкою». Здѣсь идетъ борьба съ «нравственной точкой зрѣнія» духовнаго мѣщанства, и въ этомъ случаѣ философскій романтизмъ, вполнѣ согласно съ тенденціей романтизма вообще, рѣзко разрываетъ съ обыденностью, которая для него въ данномъ случаѣ отожествляется съ «внѣшней жизнью».

IV.

Такъ проявлялось у людей тридцатыхъ годовъ рѣзкое анти-мѣщанство, сохранившее всю свою силу и впослѣдствіи, когда фихтіанство на русской почвѣ стало уже дѣломъ давно минувшихъ дней. Здѣсь мы встрѣчаемся однако съ нѣкоторыми «но»: необходимо ввести одну поправку и указать на то, что въ самый разгаръ русскаго фихтіанства (1836—1837 г.) у представителей его мы находимъ такія черты мѣщанства, затушевать которыя было бы вполнѣ безуспѣшной попыткой. И это мимолетное мѣщанство интеллигенція тридцатыхъ годовъ было слѣдствіемъ ея крайняго этическаго индивидуализма, доведеннаго до своихъ послѣднихъ предѣловъ.

Какъ это могло случиться?—Дѣло въ томъ, что, призвавъ Фихте для разрѣшенія этическихъ запросовъ, интеллигенція тридцатыхъ годовъ пошла гораздо дальше и въ сторону отъ своего учителя. «Человѣкъ—самоцѣль»: этотъ основной принципъ этическаго индивидуализма (выраженный Фихте словами: «мысли и дѣйствуй согласно твоей индивидуальности») былъ, конечно, положенъ во главу угла и русскими фихтіанцами при постройкѣ ими этической стороны своего міровоззрѣнія. Мы уже видѣли, что зачатки этическаго индивидуализма можно найти въ статьяхъ перваго періода дѣятельности Бѣлинскаго; онъ ясно указываетъ въ нихъ, что человѣкъ есть цѣль самъ по себѣ и что на этомъ принципѣ только и можетъ быть построена нравственность, въ отличіе отъ мѣщанской нравственной точки зрѣнія. «Что такое нравственность? Въ чемъ должна состоять нравственность?—спрашиваетъ Бѣлинскій (въ рецензіи на романъ «Сынъ моей жены»), и отвѣчаетъ:—въ твердомъ, глубокомъ убѣжденіи, въ пламенной, непоколебимой вѣрѣ въ достоинство человѣка, въ его вы-

сокое назначенiе». Однако прежде (въ «Литературныхъ мечтанiяхъ») этическiй принципъ еще не былъ обрисованъ достаточно отчетливо, и Бѣлинскiй предлагалъ даже каждой индивидуальности «попрать ногами свое своекорыстное *я*» и тяжкимъ крестомъ выстрадать безсмертiе, «которое должно состоять въ уничтоженiи твоего *я*», въ слiянiи съ Богомъ. Теперь дѣло мѣняется. Фихтiанство закрѣпило на русской почвѣ этическiй индивидуализмъ признанiемъ «автономiи человѣческой индивидуальности», реальной личности; толчокъ въ этомъ направленiи, данный философiей Фихте, оказался слишкомъ сильнымъ, и русская мысль, не будучи въ состоянiи удержаться на этическомъ индивидуализмѣ, покатилась подъ уклонъ къ теорiи самосовершенствованiя. Здѣсь-то и сторожило русскую интеллигенцiю столь ненавистное ей мѣщанство.



Въ одной изъ своихъ статей, лежащихъ на рубежѣ шеллингiанства и фихтiанства (статья про книгу «Опытъ системы нравственной философiи», 1836 г.), Бѣлинскiй, самъ того не сознавая, дѣлаетъ этотъ крайне опасный шагъ по направленiю къ мѣщанскому болоту. Каждый отдѣльный индивидуумъ, заявляетъ Бѣлинскiй, развиваетъ собою какую-нибудь одну сторону сознанiя, а потому полнаго и совершеннаго развитiя сознанiя можетъ достигнуть только человѣчество въ своемъ историческомъ развитiи. «Всякiй индивидъ есть членъ, есть часть этого великаго цѣлаго, есть сотрудникъ и споспѣшествователь его къ достиженiю его цѣли... Каждый человѣкъ долженъ любить человѣчество, какъ идею полнаго развитiя сознанiя, которое составляетъ и его собственную цѣль». До сихъ поръ это только варiацiи на тему изъ Шеллинга, но немного далѣе сказываются уже и элементы фихтiанства: «эта сладкая вѣра и это святое убѣжденiе въ безконечномъ совершенствованiи

человѣческаго рода должны обязывать насъ къ нашему личному, индивидуальному совершенствованію»... Вотъ начало опасной проповѣди самосовершенствованія, приведшей людей тридцатыхъ годовъ вообще и Бѣлинскаго въ частности къ тому самому мѣщанству, съ которымъ они, казалось, окончательно порвали. Нѣсколько позже, уже на исходѣ своего фихтіанства, Бѣлинскій безповоротно призналъ, что самосовершенствованіе an und fur sich есть конечная цѣль, краеугольный камень міровоззрѣнія; отсюда въ концѣ концовъ неизбѣжно было принятіе имъ и теоріи постепеновства, и теоріи малыхъ дѣлъ.

Все это Бѣлинскій ярко высказалъ въ письмѣ отъ 7 авг. 1837 г., глубоко интересномъ для характеристики его взглядовъ этого періода; въ немъ уже звучитъ нотка номинализма, противорѣчащая шеллингіанскимъ взглядамъ на народъ и человѣчество. Фихтіанство заводило Бѣлинскаго въ безвыходный тупикъ мѣщанства; теорія самосовершенствованія была неизбѣжнымъ слѣдствіемъ преклоненія передъ «внутренней жизнью», этой аристократической дѣятельностью духа. Въ теоріи самосовершенствованія лежитъ основаніе и христіанства Бѣлинскаго: христіанская мораль влекла его какъ мораль самосовершенствованія, хотя она была дорога ему и по той причинѣ, что она обновила человѣчество идеей личности. Индивидуализмъ Бѣлинскаго здѣсь несомнѣненъ; теперь онъ уже не обращается къ индивидууму съ совѣтомъ попрать ногами свое *я*, не считаетъ безсмертіемъ уничтоженіе своего *я* въ Абсолютѣ: теперь (и даже впослѣдствіи, вплоть до своей ссоры съ Гегелемъ, т.-е. до середины 1840 г.) для него «безсмертіе индивидуальнаго духа»—краеугольный камень христіанства (см. письмо къ Боткину, 1 марта 1840 г.). Но во всякомъ случаѣ, каковъ бы ни былъ этотъ индивидуализмъ, онъ не искупаетъ этого мѣ-

щанства Бѣлинскаго, выразившагося въ его теоріи самосовершенствованія, постепеновства и малыхъ дѣлъ.

Бѣлинскій и мѣщанство!—какъ ни дико звучитъ такое сочетаніе словъ, соединеніе умѣренности и аккуратности съ именемъ неистоваго Виссаріона, но отмѣченныя нами выше крайности теоріи самосовершенствованія неизбѣжно приводили къ мѣщанству, и этого періода нельзя вычеркнуть изъ жизни величайшаго изъ представителей русской интеллигенціи той эпохи. Впослѣдствіи самъ Бѣлинскій съ негодованіемъ признавалъ свое былое мѣщанство, вспоминая о своемъ «романтизмѣ» и преклоненіи передъ «внутренней жизнью»—«этимъ исчадіемъ нѣмецкаго эгоизма и филистерства» (письмо къ А. Бакуниной, 8 марта 1843 г.). Въ этомъ же письмѣ Бѣлинскій съ присущей ему силой вскрываетъ подоплеку идеализированной и опоэтизированной «внутренней жизни»—и подоплека эта оказывается самымъ обычнымъ и пошлымъ мѣщанскимъ эгоизмомъ...

Въ концѣ концовъ путь этотъ привелъ къ тупику нравственнаго самосовершенствованія, какъ цѣли, и сами идеалисты тридцатыхъ годовъ сознали, наконецъ, всю опасность своего положенія: они могли завязнуть въ этомъ мѣщанскомъ болотѣ, могли сдѣлаться вѣрными сынами своей эпохи, и эпоха оффиціальнаго мѣщанства сдѣлалась бы одновременно и эпохой мѣщанства общественнаго (какъ это и случилось позже, въ восьмидесятыхъ годахъ). Но къ счастью для русской интеллигенціи этого не случилось, да и не могло случиться; неистовый Виссаріонъ и его друзья могли мимоходомъ запачкаться объ этическое мѣщанство, но не погрязнуть въ немъ—для этого они были слишкомъ сильные люди.

Спасеніе свое они нашли въ философіи Гегеля. Обыкновенно принято считать этотъ періодъ гегельянства русской интеллигенціи темной страницей изъ

ея исторіи: достаточно вспомнить, что въ этомъ періодѣ Бѣлинскимъ написаны такія вещи, какъ «Очерки Бородинскаго сраженія», «Менцель, критикъ Гете» и «Горе отъ ума» — которыхъ онъ впослѣдствіи такъ стыдился. Но о Бѣлинскомъ особая рѣчь: онъ стоитъ совершенно особнякомъ отъ своихъ друзей въ этомъ періодѣ гегельянства, и мы еще познакомимся съ причинами, толкнувшими его на путь «Очерковъ» и «Менцеля»; что же касается вообще интеллигенціи тридцатыхъ годовъ, то для нея переходъ къ гегельянству былъ несомнѣннымъ избавленіемъ отъ того мѣщанства, къ которому она пришла, якобы слѣдуя за Фихте.

V.

Гегельянство, какъ мы это знаемъ, укрѣпилось среди русской интеллигенціи къ концу 1837 года, а въ 1838—1839 г. кружокъ друзей Станкевича издавалъ уже «Московскій Наблюдатель» — журналъ яркой гегельянской окраски. Въ первой же статьѣ этого журнала мы находимъ рѣзкій разрывъ съ фихтіанствомъ (статья принадлежитъ перу М. Бакунина, философскаго застрѣльщика кружка). Корень зла авторъ статьи видитъ въ индивидуализмѣ реформаціи, которая потрясла авторитетъ папизма, послѣ чего «пробужденный умъ, освободившись отъ пеленокъ авторитета, отдѣлившись отъ дѣйствительнаго міра и погрузившись въ самого себя, захотѣлъ вывести все изъ самого себя». Особенно пышный плодъ этотъ раціонализмъ далъ въ XVIII-мъ вѣкѣ, — вѣкѣ «второго паденія человѣка», по выраженію Бакунина. Вѣрнымъ сыномъ раціонализма авторъ статьи считаетъ и Фихте, ибо «результатомъ философіи разсудка было (въ Германіи, у Фихте) разрушеніе всякой объективности, всякой дѣйствительности и по-

груженіе отвлеченнаго пустого Я въ самолюбивое, эгоистическое самосозерцаніе, разрушеніе всякой любви, а слѣдовательно и всякой жизни».

Въ этихъ словахъ—какъ ни несправедливы они по отношенію къ Фихте—мы видимъ рѣзкое осужденіе пресловутой «внутренней жизни», этого исчадія нѣмецкаго филистерства и главной причины мимолетнаго мѣщанства идеалистовъ тридцатыхъ годовъ. Надъ мѣщанствомъ русскаго фихтіанства былъ поставленъ крестъ. Но въ то же самое время русскіе гегельянцы, по закону реакціи, впали въ противоположную крайность: въ признаніе примата общества надъ личностью. Въ выставленіи фихтіанствомъ на первый планъ индивидуальности они видѣли весь корень зла, всю причину своей бѣды; поэтому теперь они прониклись враждой къ этой индивидуальности, къ свободной дѣятельности духа. Теперь они съ презрѣніемъ говорятъ о томъ фихтіанцѣ, который полагаетъ, что «въ осуществленіи конечныхъ положеній его конечнаго разсудка и конечныхъ цѣлей его конечнаго произвола заключается все благо человѣчества», который «не знаетъ, бѣдный, что дѣйствительный міръ выше его жалкой и безсильной индивидуальности» («Московскій Наблюдатель» 1838 г., XVI).

Такимъ путемъ русское гегельянство пришло къ анти-индивидуализму. Какъ видимъ, оно выставило впередъ приматъ «дѣйствительности» надъ «жалкой и безсильной индивидуальностью»; «дѣйствительность» же по прежнему понималась кружкомъ Станкевича въ крайне отвлеченномъ, идеалистическомъ смыслѣ (за исключеніемъ одного Бѣлинскаго, путь котораго съ этого времени все болѣе и болѣе расходится съ философскимъ путемъ его друзей). «Конкретная дѣйствительность» гегельянства—сфера проявленія Абсолютнаго Духа, міроваго Разума; все, что

разумно, то (и только то) дѣйствительно, и наоборотъ: дѣйствительно только то, что разумно. Это положеніе было принято идеалистами тридцатыхъ годовъ за основу философіи Гегеля. «Система Гегеля— писалъ Бакунинъ на первыхъ страницахъ «Московскаго Наблюдателя» — вѣнчала долгое стремленіе ума къ дѣйствительности:

что дѣйствительно, то разумно; *и*
что разумно, то дѣйствительно.

Вотъ основа философіи Гегеля». Конечно, это совершенно невѣрно; конечно, центръ философіи Гегеля лежитъ совершенно не тамъ, гдѣ его ищетъ Бакунинъ,—но не въ этомъ теперь дѣло: важно отмѣтить то, что реальная дѣйствительность попрежнему осталась для русскаго гегельянства по самому своему существу призрачной, ибо не разумной. То презрѣніе, которое Бакунинъ, а за нимъ и его друзья чувствовали къ мѣщанству «внѣшней жизни» въ періодѣ своего фихтіанства, замѣнилось теперь такимъ же презрѣніемъ къ не-разумной дѣйствительности окружающаго насъ реальнаго міра; попрежнему этотъ реальный міръ для идеалистовъ тридцатыхъ годовъ— миражъ, призракъ, и только одинъ Бѣлинскій отказался стоять на такой точкѣ зрѣнія, какъ мы это увидимъ ниже. Разница съ періодомъ фихтіанства была въ этомъ случаѣ та, что вмѣсто преклоненія передъ «благодатью», самосовершенствованіемъ и «внутренней жизнью», мы имѣемъ въ русскомъ гегельянствѣ преклоненіе передъ міровой, идеальной дѣйствительностью, передъ Общимъ, нивелирующимъ всѣ жалкія и безсильныя индивидуальности. Отъ безсознательнаго мѣщанства русская интеллигенція тридцатыхъ годовъ перешла къ сознательному антииндивидуализму.

И на этомъ кончается исторія русской интеллигенціи въ тридцатыхъ годахъ, здѣсь конецъ фило-

софскому романтизму: гегельянство было его лебединой пѣснью, а вмѣстѣ со смертью «Московскаго Наблюдателя» распался и кружокъ Станкевича. Почти одновременно произошли такія событія, какъ смерть Станкевича, переѣздъ Бѣлинскаго въ Петербургъ въ «Отечественныя Записки», отъѣздъ Бакунина за границу (1838—1840 г.). Люди тридцатыхъ годовъ слѣлали свое дѣло и теперь стали во главѣ новаго, ими же воспитаннаго поколѣнія—людей сороковыхъ годовъ: теперь уже не въ замкнутомъ кружкѣ, а среди широкихъ круговъ общества будетъ происходить борьба идей; славянофилы столкнутся съ западниками; Бѣлинскій будетъ признаннымъ вождемъ молодого поколѣнія.

VI.

Начало сороковыхъ годовъ характеризуется, такимъ образомъ, анти-индивидуализмомъ и разрывомъ съ философскимъ псевдо-романтизмомъ; обѣ эти стороны ярче всего и главнымъ образомъ сказались въ Бѣлинскомъ. Что касается разрыва съ философскимъ романтизмомъ, то онъ былъ подготовленъ уже давно глубоко-реалистической натурой Бѣлинскаго, насильственно втянутой на высоты романтизма; Бѣлинскій постоянно тяготѣлъ къ землѣ, онъ былъ «весь земной» и въ то же время былъ принуждаемъ къ романтизму общимъ духомъ кружка. Отвлеченность отъ «эмпирической дѣйствительности» всегда дорого доставалась Бѣлинскому,—впослѣдствіи онъ искренно сознавался, что голова его трещитъ не только отъ Канта и феноменологіи Гегеля, но и отъ популярныхъ философскихъ статеекъ Герцена; вотъ почему съ такой жадностью схватился Бѣлинскій въ концѣ 1837-го года за пересказанную ему Бакунинымъ теорію «разумной дѣйствительности» Гегеля.

Для Бѣлинскаго гегельянство было «спасеніемъ»-«откровеніемъ», ибо гегельянство было понято Бѣлинскимъ въ смыслѣ философскаго реализма. «Разумную дѣйствительность» Бѣлинскій отождествилъ съ реальной дѣйствительностью; въ этомъ была причина всѣхъ его дальнѣйшихъ ошибокъ и крайностей, но въ то же время это отождествленіе показываетъ всю силу тяготѣнія Бѣлинскаго къ реализму. Русское фихтіанство считало реальную дѣйствительность «пошлой»; гегельянство, въ пониманіи Бѣлинскаго, считало реальную дѣйствительность «разумной»: эта разница вполнѣ объясняетъ ту радость, съ которой схватился за гегельянство тяготѣвшій къ землѣ, глубокій реалистъ Бѣлинскій. «Ты первый—пишетъ онъ Бакунину—уничтожилъ въ моемъ понятіи цѣну опыта и дѣйствительности, втащивъ меня въ фихтіанскую отвлеченность, и ты же первый былъ для меня благовѣстникомъ этихъ двухъ великихъ словъ» (т.-е. словъ «разумная дѣйствительность»). Теперь «слово *дѣйствительность* сдѣлалось для меня равнозначительно слову Богъ», пишетъ Бѣлинскій около того же времени Станкевичу (сент.-окт. 1839 г.). Такъ вступаетъ Бѣлинскій въ періодъ реализма, такъ совершается окончательный разрывъ съ философскимъ романтизмомъ.

Разъ вступивъ на какой-нибудь путь, неистовый Виссаріонъ не могъ остановиться на половинѣ дороги; по собственному его сознанію, онъ всегда находился въ какой-нибудь крайности: середина была несвойственна его натурѣ; онъ всегда былъ, по выраженію Герцена, человѣкомъ экстремы. Понявъ разумную дѣйствительность, какъ дѣйствительность эмпирическую, реальную, Бѣлинскій неизбѣжно долженъ былъ признать разумность всего существующаго. «Все, что есть, то необходимо, разумно и дѣйствительно»,—заявляетъ Бѣлинскій въ статьѣ о Менцелѣ; придя

къ тому положенію, Бѣлинскій уже не останавливался на полъ-пути передъ неизбѣжными дальнѣйшими логическими выводами. Если разумно и дѣйствительно «все, что есть», то не оправдывается ли этимъ разъ навсегда всякое зло, безправіе, насиліе, инквизиція, деспотизмъ? Конечно да,—и Бѣлинскій твердо и прямо принялъ этотъ неизбѣжный выводъ изъ своей теоріи разумной дѣйствительности. «Онъ вѣровалъ въ это воззрѣніе—разсказываетъ Герценъ—и не блѣднѣлъ ни передъ какимъ послѣдствіемъ, не останавливался ни передъ нравственнымъ приличіемъ, ни передъ мнѣніемъ другихъ, чего такъ страшатся люди слабые и несамобытные».

Крайніе логическіе выводы не пугали Бѣлинскаго—онъ смѣло шелъ имъ навстрѣчу; но вѣдь это какъ-разъ было вѣрнѣйшимъ путемъ для того, чтобы перешагнуть черезъ нихъ и увидѣть свою ошибку: сидя на половинѣ пути и боязливо отмахиваясь отъ крайнихъ выводовъ, можно было только засохнуть въ умѣренномъ и аккуратномъ мѣщанствѣ. На это не былъ способенъ неистовый Виссаріонъ. Результатъ извѣстенъ: появились «Очерки Бородинскаго сраженія», статьи про Менцеля и про «Горе отъ Ума» (1839—1840 г.), считающіяся темнымъ пятномъ въ дѣятельности Бѣлинскаго. Но въ этомъ темномъ пятнѣ мы видѣли и свѣтлую сторону: разрывъ Бѣлинскаго съ несвойственнымъ ему философскимъ романтизмомъ и переходъ къ реалистическому міровоззрѣнію. Бѣлинскій не отказался отъ мысли, не отрекся отъ нея,—въ чемъ упрекалъ его Бакунинъ,—а только захотѣлъ свести ее изъ-за «предѣловъ предѣльнаго» на землю: «уважаю мысль и цѣню ее, но только мысль конкретную, а не отвлеченную». Такъ начался медовый мѣсяцъ реализма Бѣлинскаго, когда онъ съ утра до вечера упивался открывшейся предъ нимъ «реальной дѣйствительностью», затемненной

прежде теоріями несвойственнаго ему философскаго романтизма.

Такимъ образомъ періодъ гегельянства Бѣлинскаго, обычно принимаемый за апогей отвлеченности идеализма тридцатыхъ годовъ, былъ какъ-разъ наоборотъ (какъ это уже отмѣтилъ въ указанной статьѣ П. Милюковъ) періодомъ рѣзкаго разрыва съ отвлеченной мыслью и поворотомъ къ реалистическому міровоззрѣнію. Но разрывъ этотъ не обошелся Бѣлинскому даромъ. Признавъ реальную разумную дѣйствительность, не признававшуюся имъ въ періодѣ фихтіанства, Бѣлинскій этимъ самымъ неизбѣжно былъ приведенъ къ закланію человѣческой личности, столь дорогой ему въ томъ же періодѣ этическаго индивидуализма, на алтарѣ этой дѣйствительности. Отождествивъ «разумную дѣйствительность» съ исторической необходимостью (опять-таки вполнѣ ошибочно и вопреки категорическому утвержденію самого Гегеля), Бѣлинскій принужденъ былъ признать «разумность» и необходимость приниженія и подавленія личности для пользы Общаго. Это признаніе шло противъ завѣтнѣйшихъ симпатій Бѣлинскаго, но онъ заставилъ себя подчиниться «разумной дѣйствительности», исторической необходимости, лишь бы остаться въ томъ реализмѣ, теоретическое оправданіе котораго онъ увидѣлъ въ гегельянствѣ. Бѣлинскій пожертвовалъ реальной личностью, чтобы избавиться отъ отвлеченности философскаго романтизма и укрѣпиться въ реалистическомъ міровоззрѣніи.

Этимъ объясняется то странное обстоятельство, что переходъ къ реализму сопровождался въ то же время рѣзкимъ поворотомъ отъ реальной личности къ абстрактному человѣку. Мы видѣли, что отъ Карамзина черезъ Жуковскаго къ Пушкину и Лермонтову и далѣе, къ философскимъ романтикамъ, русскимъ шеллингіанцамъ и особенно фихтіанцамъ,

русская художественная и философская мысль все болѣе и болѣе занималась реальной личностью, человѣческой индивидуальностью. Теперь, въ русскомъ гегельянствѣ вообще, а въ гегельянствѣ Бѣлинскаго въ частности, мы имѣемъ рѣзкую реакцію этому почти полувѣковому направленію мысли русской интеллигенціи. Въ отвлеченномъ гегельянствѣ Бакунина такой «приматъ абстрактнаго человѣка» былъ вполнѣ умѣстенъ, но въ реалистическомъ гегельянствѣ Бѣлинскаго онъ могъ быть только недоразумѣніемъ, находившимъ свое объясненіе въ невольной искупительной жертвѣ Бѣлинскаго отвлеченности: реальную личность онъ приноситъ въ жертву Молоху Общаго и ищетъ въ послѣднемъ опоры своему реалистическому міровоззрѣнію. Такимъ образомъ гегельянство Бѣлинскаго, подобно вообще русскому гегельянству, оказывается убѣжденно анти-индивидуалистическимъ. Этимъ соціологическимъ анти-индивидуализмомъ характеризуется переходный періодъ между тридцатыми и сороковыми годами въ исторіи русской интеллигенціи.

VII.

«Очерки Бородинскаго сраженія»—вотъ характернѣйшая статья Бѣлинскаго этого періода («Отеч. Зап.», декабрь 1839 г.). Не надо впрочемъ думать, что мы встрѣтимся въ этой статьѣ съ рѣзкимъ анти-индивидуализмомъ, съ безусловнымъ порабощеніемъ личности обществу и народу: напротивъ того, мы найдемъ въ ней какъ будто робкую попытку синтеза этическаго индивидуализма и соціологическаго анти-индивидуализма. Въ концѣ концовъ Бѣлинскій приходитъ къ неизбѣжности подавленія личности, но все-таки мы не найдемъ у него рѣзкаго анти-индивидуалистическаго мотива: онъ приносилъ

въ жертву личность и въ то же время щадилъ ее. Характерный примѣръ такой двойственности, переходящей въ самопротиворѣчіе, можно указать въ рецензіи Бѣлинскаго на X т. «Современника» (1838 г.); тамъ, говоря между прочимъ о «юной Германіи» (о Берне и др.), Бѣлинскій замѣчаетъ: «она лучше всего показываетъ, какъ безплодны и ничтожны покушенія индивидуальностей на участіе въ ходѣ міродержавныхъ судебъ»... Но сейчасъ же дальше: «конечно, общество живетъ, развивается, слѣдовательно, измѣняется, но черезъ кого?—черезъ геніевъ, избранниковъ судьбы». Точно геній не есть индивидуальность!. —Однако это только между прочимъ, тѣмъ болѣе, что здѣсь Бѣлинскій затрагиваетъ не имѣющій никакого отношенія къ этическому индивидуализму вопросъ о роли личности въ исторіи и тѣмъ болѣе, что въ «Очеркахъ Бородинскаго сраженія» онъ стоитъ на неизмѣримо болѣе выдержанной точкѣ зрѣнія.

Въ этой своей статьѣ Бѣлинскій разсматриваетъ общество, во-первыхъ, какъ «нѣчто единое и цѣлое» и, во-вторыхъ, какъ «единство противоположностей». Въ первой части онъ разрабатываетъ своего рода «органическую теорію общества», затронутую имъ еще подъ вліяніемъ шеллингіанства въ «Литературныхъ мечтаніяхъ». Индивидуалистическую соціальную теорію «Общественнаго Договора» Бѣлинскій считалъ въ корнѣ невѣрной съ начала и до конца своей литературной дѣятельности; въ «Очеркахъ» ему хотѣлось «намекнуть пояснѣе на субстанціальное значеніе идеи общества» (письмо къ Боткину 18 февраля 1840 г.). Собственно говоря, это очень существенный пунктъ въ развитіе міровоззрѣнія русской интеллигенціи, которая въ общемъ никогда не благоволила къ соціологическому номинализму; и въ этомъ пунктѣ Бѣлинскій тѣсно связанъ со славяно-

фильствомъ, какъ это мы увидимъ ниже. Еще въ «Литературныхъ мечтаніяхъ» онъ заявлялъ, что каждый народъ выражаетъ своею жизнью только одну изъ сторонъ жизни человѣчества и что «только живя самобытной жизнью, можетъ каждый народъ принесть свою долю въ общую сокровищницу», и теперь онъ также утверждаетъ, что народъ есть своеобразная индивидуальность, «народъ есть личность, какъ отдѣльный человѣкъ». Въ разработкѣ этого основного положенія нарождающагося славянофильства,—положенія, усвоеннаго Бѣлинскимъ еще въ періодѣ шеллингіанства,—и заключается первая часть разбираемой статьи.

Для насъ большій интересъ представляетъ вторая ея часть, въ которой Бѣлинскій, худо ли, хорошо ли слѣдуя за Гегелемъ, стремится разрѣшить проблему индивидуализма, найти «единство противоположностей» въ обществѣ и личности. Какова бы ни была эта попытка, но значеніе ея поистинѣ громадно, ибо здѣсь впервые въ русской литературѣ ясно выражена та идея, что общество является прежде всего не ограниченіемъ, а расширеніемъ человѣческой личности. Субстанціальное пониманіе идеи общества неизбѣжно приводило къ такому разрыву съ соціологическимъ номинализмомъ; ограниченіе личности обществомъ есть уже явленіе вторичное, вообще же говоря, только на почвѣ общества личность можетъ достигнуть полнаго расцвѣта всѣхъ своихъ способностей и силъ. И эта точка зрѣнія навсегда осталась твердымъ пріобрѣтеніемъ русской интеллигенціи; впослѣдствіи на ней стоялъ даже авторъ «Борьбы за индивидуальность», признавшій интересы общества и личности діаметрально-противоположными, т.-е. обратившій главное вниманіе на вторичное соціологическое явленіе, составляющее однако всю суть проблемы соціологическаго индивидуализма.

Бѣлинскій начинаетъ съ того, что признаетъ законность этическаго индивидуализма. «Прежде всего, всякій человѣкъ есть особность, есть личность, индивидуальность, которая есть исходный пунктъ всѣхъ его дѣйствій и необходимое условіе его дѣйствительности, — заявляетъ Бѣлинскій. — ...Всякій человѣкъ есть самъ себѣ цѣль, и жизнь дана ему какъ удовлетвореніе, какъ счастье, какъ блаженство, къ которымъ, слѣдовательно, онъ имѣетъ полное право стремиться»... Но эта варіація на тему кантовскаго категорическаго императива, это признаніе автономіи личности есть только тезисъ въ разсужденіи Бѣлинскаго, подлежащій еще процессу самоотрицанія.

«Общество состоитъ изъ людей, изъ которыхъ каждый человѣкъ принадлежитъ и себѣ и обществу, есть индивидуальная и самоцѣльная особность и членъ общества, часть цѣлаго, принадлежащая не себѣ, а обществу». Тутъ сталкивается міръ субъективный съ міромъ объективнымъ, и въ этомъ столкновеніи лежитъ примиреніе противорѣчія ограниченности субъективной личности человѣка съ безграничностью этой же личности, какъ проявленія безконечнаго духа; иначе говоря, столкновеніе личности, съ обществомъ прежде всего является средствомъ не ограниченія, а расширенія этой личности человѣка. «Въ отношеніи къ его индивидуальной собственности міръ *не-я*, міръ объективный, есть враждебный ему міръ; но въ отношеніи къ его духу, какъ къ проблеску безконечнаго и общаго, міръ его *не-я*, міръ объективный, есть родной ему міръ»; иначе говоря и переводя эту же мысль съ языка философіи на языкъ соціологіи: «каждый раздѣленъ между собою и обществомъ и каждый соединенъ съ обществомъ, т.-е. находитъ себя въ обществѣ».

Столкновеніе личности съ обществомъ есть во

всякомъ случаѣ не только средство расширенія первой; общество съ своей стороны стремится не только ограничить, но и поглотить личность. И личность неизбѣжно должна покориться этому: чтобы быть реальностью, человѣкъ долженъ быть частнымъ выраженіемъ общаго, конечнымъ проявленіемъ безконечнаго. «Вслѣдствіе этого онъ долженъ отрѣшиться отъ своей субъективной личности, признавъ ее ложью и призракомъ, долженъ смириться передъ міровымъ, общимъ, признавъ только его истиной и дѣйствительностью». Такимъ образомъ самоотрицаніе принципа этическаго индивидуализма, принципа автономіи личности приводитъ къ крайнему и рѣзкому соціологическому анти-индивидуализму; но у Бѣлинскаго это только антитезисъ развитія мысли, заключенной въ проблемѣ индивидуализма. Съ одной стороны этическій индивидуализмъ, съ другой — соціологическій анти - индивидуализмъ. Человѣкъ «говоритъ себѣ: я самъ себѣ цѣль и хочу жить для жизни, жить для себя; но внѣшній міръ говоритъ ему: ты не для себя созданъ, ты мнѣ принадлежишь, каждую твою радость, каждое твое наслажденіе ты можешь получить только съ моего позволенія».

Въ конечномъ счетѣ Бѣлинскій хочетъ синтезировать этическій индивидуализмъ съ соціологическимъ анти-индивидуализмомъ, примирить міръ субъективный съ объективнымъ: человѣкъ «долженъ сродниться, слиться съ нимъ (съ объективнымъ міромъ), чтобы послѣ, усвоивъ объективный міръ въ свою субъективную собственность, стать снова субъективной личностью, но уже дѣйствительной, уже выражающей собой не случайную частность, а общее міровое». Это тѣмъ легче, что объективный міръ есть для человѣка не что иное, какъ «законы его собственнаго разума, его же субъективнаго духа, но только осуществившіеся во внѣ его, какъ явленія въ самомъ дѣлѣ».

Въ чемъ же тутъ, однако, примиреніе? гдѣ рѣшеніе проблемы индивидуализма? Ихъ нѣтъ, ибо жизнь есть борьба, и «субъективный человѣкъ въ вѣчной борьбѣ съ объективнымъ міромъ и, слѣдовательно, съ обществомъ,—но въ борьбѣ не въ смыслѣ возстанія, а въ смыслѣ своего безпрестаннаго стремленія то въ ту, то въ другую сторону». Здѣсь Бѣлинскій предвосхищаетъ основу теоріи автора «Борьбы за индивидуальность» о постоянной борьбѣ высшей и низшей индивидуальности; но въ данномъ случаѣ намъ интересно не это, а тотъ фактъ, что въ своемъ синтезѣ Бѣлинскій несомнѣнно перетягиваетъ вѣсы на сторону соціологическаго анти-индивидуализма. Онъ выставляетъ пушкинскаго Алеко какъ назидательный примѣръ для тѣхъ, «которые ссорятся съ обществомъ, чтобы никогда не примириться съ нимъ»— и поэтому гибнутъ; примѣръ не изъ удачныхъ, такъ какъ гибель Алеко, какъ мы это видѣли, заключена въ противоестественномъ смѣшеніи соціологическаго индивидуализма съ этическимъ анти-индивидуализмомъ; и всего пикантнѣе здѣсь то, что именно Бѣлинскій впослѣдствіи въ свою очередь будетъ грѣшенъ въ подобномъ смѣшеніи. Во всякомъ случаѣ, осуждая Алеко за его разрывъ съ обществомъ, Бѣлинскій ясно высказываетъ, чему, по его взгляду, принадлежитъ первенство—принципу автономіи личности или принципу гармоніи цѣлаго; въ этомъ и проявляется окончательно его соціологическій анти-индивидуализмъ. «Общество есть высшая дѣйствительность,—рѣшительно заключаетъ Бѣлинскій,—а дѣйствительность или требуетъ полнаго мира съ собой, полнаго признанія себя со стороны человѣка, или сокрушаетъ его подъ свинцовой тяжестью своей исполинской длани».

VIII.

Надо замѣтить, что, отодвигая такимъ образомъ принципъ автономіи личности на второй планъ и выдвигая впередъ приматъ общества, какъ высшей дѣйствительности, Бѣлинскій на этотъ разъ дѣйствительно строго слѣдовалъ по стопамъ Гегеля. Конечно, глубоко невѣрно бывшее у насъ когда то весьма распространеннымъ мнѣніе о философіи Гегеля, что характернымъ признакомъ этой философской системы является рѣзкій и крайній ея анти индивидуализмъ, что будто бы «по Гегелю «дѣйствительность» отъ вѣка движется неустанной тройственной волной положенія, отрицанія и примиренія, и «личность» влечется этой волной, какъ безсильная щепка, дважды презрѣнная» (Михайловскій). Конечно, все это совершенно невѣрно: болѣе близкое знакомство съ Гегелемъ не замедлило доказать русской интеллигенціи, что въ такомъ рѣзкомъ и безусловномъ анти-индивидуализмѣ Гегель нисколько не повиненъ [1]. Но въ то же самое время нельзя отрицать того, что у Гегеля принципъ автономіи личности отходитъ дѣйствительно на второй планъ передъ интересами Общаго.

Соціологически личность несомнѣнно, по Гегелю, равна нулю: она является только орудіемъ развитія, и субъективная дѣятельность личности ограничивается только выполненіемъ задачи, выработанной и подготовленной помимо воли отдѣльныхъ индивидуальностей (см. напр., «Philosophie des Geistes», § 551). Но вѣдь это является только выраженіемъ общепризнаннаго теперь принципа, что *личность лежитъ внѣ предѣловъ соціологіи, какъ науки*, и не это мо-

---

[1]) См., напр., книгу П. Новгородцева „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“, 1901 г.

жетъ служить указаніемъ крайности гегелевскаго анти-индивидуализма. Этотъ анти-индивидуализмъ проявляется въ гораздо менѣе рѣзкой формѣ въ гегелевскомъ этическомъ монизмѣ, въ признаніи нравственнаго закона воплощеннымъ въ обществѣ, которому должны быть подчинены всѣ этически автономныя (по Канту) индивидуальности. Объективность Гегеля неизбѣжно приводила его къ анти-индивидуализму не только соціологическому, но и этическому, хотя отнюдь не столь грубому и рѣзкому, какъ это принималось еще недавно русскими индивидуалистами. Бѣлинскій въ своемъ анти-индивидуализмѣ шелъ такимъ образомъ по стопамъ Гегеля; но уже изъ того, что сказано выше, ясно, насколько тщетна была попытка Бѣлинскаго синтезировать этическій индивидуализмъ съ соціологическимъ анти-индивидуализмомъ, якобы опираясь на Гегеля: самъ Гегель былъ въ конечномъ счетѣ анти-индивидуалистомъ и соціологически и этически. Попытка Бѣлинскаго только и могла поэтому кончиться неудачей, и въ періодѣ своего гегельянства онъ такъ и остался при соціологическомъ анти-индивидуализмѣ, не примиривъ съ нимъ индивидуализмъ этическій.

Но зато Бѣлинскій твердо стоялъ попрежнему за эстетическій индивидуализмъ, замѣнивъ только шеллингіанскія эстетическія теоріи — гегельянскими, особенно подробно выраженными имъ въ статьяхъ о Менцелѣ и о «Горе отъ Ума». И въ этой области Бѣлинскій, вообще говоря, вѣрно истолковывалъ Гегеля, хотя иногда и перефразировалъ его положенія на свой ладъ. Попрежнему онъ настаиваетъ на безсознательности творчества, попрежнему заявляетъ, что «поэзія не имѣетъ цѣли внѣ себя — она сама себѣ цѣль», попрежнему доказываетъ, что искусство независимо отъ соціальныхъ и этическихъ требованій (основная мысль статьи о Менцелѣ); но въ то же

время для него теперь искусство не только «выраженіе великой идеи вселенной», какъ онъ говорилъ въ пору своего шеллингіанства («Литературныя мечтанія»); теперь для него «предметъ поэзіи есть дѣйствительность или истина въ явленіи». Попрежнему Бѣлинскій отрицаетъ «рефлектированную поэзію», но зато совершенно по новому ненавидитъ Шиллера за «субъективно-нравственную точку зрѣнія», за все то, чѣмъ самъ Бѣлинскій восторгался въ періодъ своего фихтіанства (см. письмо къ Станкевичу, сент.—окт. 1839 г.); здѣсь онъ даже категорически расходится съ Гегелемъ, заявляя нѣсколько непочтительно: «а что Егоръ Ѳедорычъ восхищается рефлектированностью поэзіи Шиллера — брешетъ, собачій сынъ» (письмо къ Боткину, 1 марта 1840 г.).

Эстетическій индивидуализмъ Бѣлинскаго съ годами пошелъ не на убыль, а на прибыль, сталъ рѣзче, ярче и нетерпимѣе. Такъ, въ статьѣ о Менцелѣ, Бѣлинскій съ полной симпатіей цитируетъ и подчеркиваетъ знаменитыя пушкинскія слова поэта о томъ, что

Не для житейскаго волненья,
Не для корысти, не для битвъ—
Мы рождены для вдохновенья,
Для звуковъ сладкихъ и молитвъ.

Въ поэтѣ онъ не хочетъ видѣть человѣка, который долженъ быть въ самомъ вихрѣ жизни, долженъ не запираться въ одной правдѣ-красотѣ, но обнимать своей душой и правду-истину и правду-справедливость: вѣдь это далеко не то самое, что предъявленіе общественнаго или моральнаго критерія къ самому искусству. Мы уже видѣли глубоко вѣрную, основную мысль Пушкина, этого величайшаго представителя эстетическаго индивидуализма, состоящую въ признаніи независимости искусства и въ то же время въ полномъ сліяніи художника и человѣка; эту мысль проводилъ и Бѣлинскій въ эпоху своего шеллингіан-

ства и эстетическаго индивидуализма, какъ мы отмѣтили выше, но теперь онъ подчеркиваетъ только независимость искусства и художника, не упоминая о томъ, что художникъ прежде всего человѣкъ. Болѣе того, онъ рѣзко обрушивается на Шиллера, якобы за тенденціозность его произведеній, хотя тенденціозность эта заключается только въ томъ, что великій художникъ осмѣливался въ своихъ произведеніяхъ касаться святого святыхъ своихъ правовыхъ и политическихъ убѣжденій.

Въ этой теоріи искусства для искусства, въ этой крайности и односторонности можно видѣть такія же черты мѣщанства, какія мы уже видѣли въ періодѣ фихтіанства: тогда Бѣлинскій едва не завязъ въ теоріи самосовершенствованія, какъ цѣли; теперь онъ стоялъ лицомъ къ лицу съ опасностью погрязнуть въ смакующемъ эстетизмѣ. Къ счастью, этого съ нимъ не случилось, но все-таки и въ этомъ періодѣ гегельянства мѣщанство не миновало неистоваго Виссаріона. Дѣло въ томъ, что, разорвавъ съ философскимъ романтизмомъ, Бѣлинскій вернулся изъ-за «предѣловъ предѣльнаго» на землю и въ то же время вернулся къ той «обыденности», которая была такъ ненавистна романтизму. Теперь романтизмъ сталъ ненавистенъ Бѣлинскому, какъ воплощенное «прекраснодушіе», а потому въ видѣ рѣзкой реакціи противъ него и въ видѣ дальнѣйшаго приближенія къ разумно-реальной дѣйствительности, Бѣлинскій пришелъ къ апологіи той самой «обыденности», которую весьма трудно отличить отъ мѣщанства.

Правда, впослѣдствіи — и весьма скоро — Бѣлинскій понялъ всю ошибочность отождествленія «дѣйствительности» съ «обыденностью», и, оставаясь при первой, рѣзко разорвалъ со второй; но періодъ гегельянства былъ именно временемъ такого отождествленія: проповѣдуя дѣйствительность, Бѣлинскій

въ то же время проповѣдують обыденность—и здѣсь настигаетъ его мѣщанство. Чрезвычайно характерно въ этомъ отношенiи его письмо къ Станкевичу (10 сент. 1838 г.): нигдѣ у Бѣлинскаго проповѣдь обыденности не достигаетъ такой ясности и опредѣленности. «Надо во внѣшности своей походить на всѣхъ,—пишетъ неистовый Виссарiонъ;—кто удивляетъ своею оригинальностью (разумѣется, такою, которая большинству не нравится), тотъ похожъ на человѣка, который прiѣхалъ на балъ въ платьѣ страннаго или стариннаго покроя для показанiя своего полнаго презрѣнiя къ условiямъ общества и приличiю. Не даромъ общество заклеймило такихъ людей именемъ *опасныхъ* и *безпокойныхъ*; впрочемъ, если бы оно назвало ихъ *пустыми*, то было бы правѣе».

Такъ неистовый Виссарiонъ силится надѣть на себя костюмъ умѣреннаго и аккуратнаго мѣщанства, съ его идеаломъ «быть, какъ всѣ»; немудрено, что костюмъ этотъ скоро треснулъ по всѣмъ швамъ. Гораздо удивительнѣе то, что въ это же самое время, въ разгаръ апологiи обыденности, Бѣлинскiй продолжалъ оставаться непримиримымъ врагомъ этическаго мѣщанства: достаточно вспомнить, что говоритъ Бѣлинскiй о мѣщанствѣ по поводу произведенiй Гоголя въ статьѣ о «Горе отъ Ума». Какъ и раньше, мѣщанство величайшаго изъ представителей русской интеллигенцiи было безсознательнымъ; анти-мѣщанство же его было отчетливо сознаннымъ.

IX.

Вотъ въ самыхъ общихъ, но существеннѣйшихъ чертахъ характеристика переходнаго перiода между тридцатыми и сороковыми годами, переходнаго не только для Бѣлинскаго, но и для всей русской интеллигенцiи. Мы видѣли, что у Бѣлинскаго перiодъ

этотъ выразился соціологическимъ анти-индивидуализмомъ и переходомъ отъ романтизма къ реализму. Надо однако подчеркнуть, что этотъ переходъ къ реализму совершился не вдругъ, а постепенно, въ теченіе всего періода гегельянства: только разорвавъ съ гегельянствомъ, Бѣлинскій пришелъ къ реализму окончательно.

Правда, само гегельянство Бѣлинскій понялъ, какъ философскій реализмъ, но только въ томъ смыслѣ, что оно открыло передъ нимъ „дѣйствительность" окружающей и, конечно, не мѣщанской жизни (мѣщанское житіе для него и теперь „призрачно"; см. статью о „Горѣ отъ Ума"); но въ этомъ переходѣ еще не было окончательнаго разрыва съ романтизмомъ вообще. Гофманъ его любимый писатель и теперь; Бѣлинскій съ симпатіей отмѣчаетъ въ этомъ величайшемъ „логическомъ романтикѣ" (по нашей терминологіи) — „апотеозъ фантастическаго, какъ необходимаго элемента въ духѣ человѣка", ибо „фантастическое есть предчувствіе таинства жизни" („Двѣ дѣтскія книжки"; „Отеч. Зап.", 1840 г., № 3). Правда, тутъ же Бѣлинскій предостерегаетъ отъ односторонняго увлеченія „въ сферу призраковъ и мечтаній" и отъ необдуманнаго пренебреженія къ „живой и полной дѣйствительности"; но во всякомъ случаѣ ясно, что, положивъ начало разрыву съ философскимъ романтизмомъ, Бѣлинскій вовсе не отказался еще въ этомъ періодѣ гегельянства отъ всего ирраціональнаго. Наоборотъ, по только что указанной статьѣ можно судить о всей силѣ страстнаго пантеизма неистоваго Виссаріона; въ немъ продолжалъ сказываться вѣрный ученикъ Шеллинга и гегельянецъ.

Но вотъ наступаетъ 1840-й годъ, годъ рѣшительнаго разрыва Бѣлинскаго со всѣмъ наслѣдіемъ тридцатыхъ годовъ. Насъ мало касаются здѣсь со-

бытія личной жизни Бѣлинскаго, обусловившія этотъ разрывъ—его переѣздъ въ Петербургъ и болѣе близкое соприкосновеніе съ реальной дѣйствительностью; по тѣмъ или по инымъ причинамъ Бѣлинскій сначала робко и нерѣшительно, а потомъ съ революціонной рѣзкостью поднимаетъ знамя возстанія противъ Гегеля, противъ „разумной дѣйствительности“, противъ примата абстракціи надъ реальностью, Общаго надъ индивидуальнымъ. Начало перелома можно замѣтить въ статьяхъ о Лермонтовѣ («Отеч. Зап.», 1840 г. №№ 6 и 7), но еще гораздо раньше переломъ этотъ сказался въ перепискѣ Бѣлинскаго съ друзьями; характеренъ тотъ фактъ, что, печатая свои „Очерки“ и статьи про Менцеля и про комедію Грибоѣдова, Бѣлинскій въ то же самое время въ своихъ письмахъ уже прорывался негодованіемъ противъ гнетущей его философіи Гегеля, какъ ее понималъ Бѣлинскій. „Общество всегда правѣе и выше частнаго человѣка, пишетъ Бѣлинскій въ послѣдней изъ этихъ статей, въ январскомъ номерѣ «Отеч. Зап.» за 1840 г.,—и частная индивидуальность только до той степени и дѣйствительность, а не призракъ, до какой она выражаетъ собой общество“. И въ то же время тотъ же самый Бѣлинскій въ письмѣ къ Боткину (декабрь—февраль 1839—1840 г.г.) смѣло и убѣжденно проповѣдуетъ нѣчто вполнѣ еретическое для россійскаго гегельянца: „права личнаго человѣка—говоритъ онъ—такъ же священны, какъ и мірового гражданина...; кто на вопль и судорожное сжатіе личности смотритъ свысока, какъ на отпаденіе отъ общаго, тотъ или мальчикъ, или эгоистъ, или дуракъ,—а мнѣ тотъ, и другой, и третій равно несносны“. Впослѣдствіи, въ статьяхъ о Лермонтовѣ, эта мысль нашла себѣ болѣе полное выраженіе; видно во всякомъ случаѣ, что первые мѣсяцы 1840 года

были эпохой острой борьбы взаимнопротиворѣчивыхъ внутреннихъ убѣжденій Бѣлинскаго.

Еще гораздо ранѣе, на рубежѣ между фихтіанскимъ и гегельянскимъ міровоззрѣніемъ, Бѣлинскій, вполнѣ непослѣдовательно, возмущался тѣмъ, что для Бакунина „идея... дороже человѣка“, и выставлялъ съ своей стороны обратное положеніе: „человѣкъ дороже идеи“ (письмо къ Бакунину, 16 авг. 1837 г.). Конечно, въ періодѣ гегельянства Бѣлинскому пришлось взять свои слова обратно; вскорѣ онъ былъ принужденъ признать, что идея, „истина выше человѣка, какъ личности“ (см. «Двѣ дѣтскія книжки»,— статью, написанную въ февралѣ 1840 г.). Ясно, однако, что такое признаніе было насильственной данью философской системѣ, и теперь, поднимая знамя борьбы противъ гегельянства и окончательно примыкая къ реализму, Бѣлинскій прежде всего повелъ борьбу за реальную личность человѣка, которую онъ ранѣе самъ принесъ въ жертву теоріи.

„Ты пишешь, что М. (Бакунинъ) любитъ одно Общее. О, пропадай это ненавистное общее, этотъ Молохъ, пожирающій жизнь, эта гремушка эгоизма!. Лучше самая пошлая жизнь, чѣмъ *такое* общее, чтобъ чортъ его побралъ!..“ (письмо къ Боткину, 24-го февр. 1840 г.). Тѣмъ же перомъ и тѣми же чернилами, которыми въ только-что указанной статьѣ была написана фраза о приматѣ общей идеи надъ личностью, Бѣлинскій выражаетъ въ этомъ письмѣ нѣчто вполнѣ противоположное (какъ видно изъ содержанія письма, оно написано одновременно съ этой статьей). Во всякомъ случаѣ въ глубинѣ сознанія Бѣлинскаго борьба уже началась, и чѣмъ дальше, тѣмъ для него яснѣе, что приматъ общаго надъ индивидуальнымъ и абстрактнаго надъ реальнымъ былъ случайнымъ заблужденіемъ, коренящимся еще въ теоріяхъ философскаго романтизма — заблужденіемъ,

по крайней мѣрѣ, для глубоко индивидуалистической натуры Бѣлинскаго.

Сперва, возставая противъ Общаго, онъ чувствуетъ себя его рабомъ и съ ненавистью покоряется ему: „Общее—это палачъ человѣческой индивидуальности. Оно опутало ее страшными узами: проклиная его, служишь ему невольно“ (письмо къ Боткину, августъ 1840 г.). Но не проходитъ и мѣсяца, какъ Бѣлинскій уже далекъ отъ пассивнаго подчиненія Общему: теперь онъ уже вызываетъ его на борьбу; быть можетъ, извѣстіе о смерти Станкевича было причиной такого особенно рѣзкаго перелома въ Бѣлинскомъ. Для него теперь вопросъ о безсмертіи индивидуальнаго духа—основа всякой философіи, „альфа и омега истины“; „я плюю на философію, которая—продолжаетъ Бѣлинскій—потому только съ презрѣніемъ прошла мимо этого вопроса, что не въ силахъ была разрѣшить его. Гегель не благоволилъ ко всему фантастическому, какъ прямо противоположному опредѣленно-дѣйствительному. Катковъ говоритъ, что это—*ограниченность*. Я съ нимъ согласенъ“... И сейчасъ же далѣе Бѣлинскій объявляетъ Общему войну во имя правъ и цѣльности отдѣльной человѣческой индивидуальности: „нѣтъ, я такъ не отстану отъ этого Молоха, котораго философія назвала *Общимъ*, я буду спрашивать у него: куда ты дѣлъ его (рѣчь идетъ о смерти Станкевича) и что съ нимъ стало?“ (письмо къ Боткину, 5 сент. 1840 г.).

X.

Этимъ знаменуется обратный и окончательный переходъ Бѣлинскаго къ „реальной личности“; вопросъ о личномъ безсмертіи вскорѣ отошелъ для Бѣлинскаго на второй планъ, а затѣмъ и совершенно стушевался въ развитіи міровоззрѣнія увлекающагося

неофита реализма, но *примат реальной личности* съ этихъ поръ остался твердымъ пріобрѣтеніемъ Бѣлинскаго. И подобно тому какъ раньше подчиненіе „реальной личности“ Общему сопровождалось у Бѣлинскаго апологіей всякой дѣйствительности, такъ и теперь примать реальной личности соединенъ у него съ рѣзкимъ разрывомъ съ реальной дѣйствительностью. Бѣлинскій увидѣлъ всю бездну, передъ которой онъ поставилъ себя своимъ отождествленіемъ гегелевской „разумной дѣйствительности“ съ дѣйствительностью эмпирическаго міра и съ отвращеніемъ отвернулся отъ послѣдней.

Причины своей ошибки онъ не созналъ. Онъ не видѣлъ, что вся его бѣда заключалась въ невѣрномъ пониманіи или въ недостаточномъ знаніи Гегеля; что, увлекшись тяготѣніемъ къ реализму и непріязненнымъ чувствомъ къ философскому романтизму, онъ совершенно произвольно отождествилъ „разумную дѣйствительность“ съ реальной дѣйствительностью, затѣмъ съ исторической необходимостью и, наконецъ, даже съ обыденностью. Теперь Бѣлинскій разрываетъ съ подобнаго рода „гегельянствомъ“; теперь онъ видитъ весь ужасъ окружающей его исторической дѣйствительности—эпохи оффиціальнаго мѣщанства; теперь онъ сознаетъ, какъ жестоко страдаетъ отъ этой дѣйствительности дорогая ему отнынѣ реальная личность: и, рѣшительно разрывая съ Гегелемъ (конечно, не съ истиннымъ Гегелемъ, а съ руссифицированнымъ), Бѣлинскій заявляетъ, что всякая реальная дѣйствительность—неразумна.

Теперь для него дѣйствительность—это палачъ, а потому «пора освободиться личности человѣческой, и безъ того несчастной, отъ гнусныхъ оковъ неразумной дѣйствительности» (письмо къ Боткину, 15 го янв. 1841 г.); теперь поднимается Бѣлинскимъ бунтъ противъ Гегеля; теперь въ отвѣтъ на гегельянскую

теорію, что Духъ приходитъ къ самосознанію въ человѣкѣ, Бѣлинскій съ негодованіемъ отвѣчаетъ: «такъ это я не для себя сознаю, а для духа... что же я ему за дуракъ достался, лучше не буду вовсе думать, что мнѣ за забота до его сознанія" (такъ передаетъ слова Бѣлинскаго Герценъ); теперь Бѣлинскій, подобно Ивану Карамазову, почтительнѣйше возвращаетъ Егору Ѳедорычу билетъ на право входа во вселенскую гармонію. „Субъектъ у него—возмущается Бѣлинскій—не самъ по себѣ цѣль, но средство для мгновеннаго выраженія общаго; а это общее является у него въ отношеніи къ субъекту Молохомъ, ибо, пощеголявъ въ немъ, въ (субъектѣ), бросаетъ его какъ старые штаны" (письмо къ Боткину 1-го марта 1841 г.).

Итакъ, отъ «пошлой дѣйствительности» фихтіанства къ «разумной дѣйствительности» гегельянства, а оттуда къ «гнусной рассейской дѣйствительности» эпохи оффиціальнаго мѣщанства—вотъ путь, совершенный Бѣлинскимъ въ три-четыре года; вступая въ эпоху сороковыхъ годовъ, онъ становится въ рѣзко оппозиціонное положеніе тому порядку вещей, при которомъ «все благородное страждетъ, одни скоты блаженствуютъ», при которомъ приходится «быть свидѣтелемъ торжества случайности, неразумія животной силы» и который является только въ «эпоху общественнаго недуга». Борьба не на жизнь, а на смерть съ оффиціальнымъ мѣщанствомъ и его дѣтищемъ, мѣщанствомъ этическимъ, становится отнынѣ центральной задачей Бѣлинскаго; это прежде всего борьба съ неразумной дѣйствительностью и вмѣстѣ съ тѣмъ борьба за человѣческую личность. «Проклинаю мое стремленіе къ примиренію съ гнусною дѣйствительностью!.. Да здравствуетъ разумъ, да скроется тьма!—какъ восклицалъ великій Пушкинъ. Для меня теперь *человѣческая личность* выше исторіи, выше

общества, выше человѣчества. Это — мысль и дума вѣка!» (письмо къ Боткину, 4 окт. 1840 г.). Эта знаменитая фраза—высшее проявленіе соціологическаго индивидуализма во всей русской жизни и литературѣ XIX-го вѣка; она характерна, какъ вступленіе къ сороковымъ годамъ и къ направленію западничества, однимъ изъ признанныхъ родоначальниковъ и вождей котораго сталъ Бѣлинскій.

Реальная личность въ первое время освобожденія Бѣлинскаго изъ гегельянскаго плѣна заслонила собою весь остальной міръ. Мы слышали только-что отъ Бѣлинскаго, что для него человѣческая личность теперь выше общества, выше человѣчества; теперь для него «человѣческая природа есть оправданіе всего. Событіе — вздоръ, чортъ съ нимъ... Важна личность человѣка, надо дорожить ею выше всего» (письмо къ Боткину, 25 окт. 1840 г.). Мы видѣли негодованіе Бѣлинскаго на Гегеля за то, что для послѣдняго «субъектъ не самъ по себѣ цѣль, но средство»; теперь идея вселенской гармоніи, построенной на страданіяхъ реальныхъ личностей, приводитъ Бѣлинскаго въ неистовство: здѣсь у него впервые въ русской литературѣ раздаются глубоко трагическія ноты сознанія различія интересовъ реальной личности и шествующаго по пути прогресса человѣчества. «Ты, я знаю, будешь надо мной смѣяться, — пишетъ Бѣлинскій Боткину, — но смѣйся какъ хочешь, а я — свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнѣе судебъ всего міра и здравія китайскаго императора, т.-е. гегелевской Allgemeinheit. Мнѣ говорятъ: развивая всѣ сокровища своего духа для свободнаго самонаслажденія духомъ, плачь, дабы утѣшиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись къ совершенству, лѣзь на верхнюю ступень лѣстницы развитія, а споткнешься — падай, чортъ съ тобой, таковскій и былъ с. с...! Благодарю покорно, Егоръ Ѳедорычъ, кланяюсь

вашему философскому колпаку; но, со всѣмъ подобающимъ вашему философскому филистерству уваженіемъ, честь имѣю донести вамъ, что если бы мнѣ и удалось влѣзть на верхнюю ступень лѣстницы развитія, я и тамъ попросилъ бы васъ отдать мнѣ отчетъ во всѣхъ жертвахъ условій жизни и исторіи, во всѣхъ жертвахъ случайностей, суевѣрія, инквизиціи, Филиппа II и проч., и проч.; иначе я съ верхней ступени бросаюсь внизъ головой. Я не хочу счастья и даромъ, если не буду спокоенъ насчетъ каждаго изъ моихъ братій по крови... Говорятъ, что дисгармонія есть условіе гармоніи: можетъ быть, это выгодно и усладительно для меломановъ, но ужъ, конечно, не для тѣхъ, которымъ суждено выразить своею участью идею дисгармоніи» (1-го марта 1841 г.). Мотивъ, который впервые прозвучалъ въ этихъ замѣчательныхъ словахъ, впослѣдствіи, въ семидесятыхъ годахъ, былъ развитъ въ ширину и въ глубину: въ ширину—въ стройной и гармоничной системѣ соціологическаго индивидуализма Михайловскаго, въ глубину—въ геніальныхъ концепціяхъ этическаго индивидуализма Достоевскаго; и Профанъ, и Иванъ Карамазовъ одинаково вышли изъ Бѣлинскаго.

XI.

Съ такой вдохновенной проповѣдью соціологическаго и этическаго индивидуализма вступилъ Бѣлинскій въ послѣдній періодъ своей жизни и дѣятельности, заполняющій сороковые годы (1840—1848 г.). Отъ гегельянства у него остались только внѣшнія формы, но въ формы эти было влито отнюдь не гегельянское содержаніе (см. объ этомъ Герценъ, «Былое и Думы»; II. 142). Теперь Бѣлинскій переходитъ окончательно къ реализму; онъ окончательно порываетъ съ религіознымъ романтизмомъ и ирра-

ціонализмомъ, и въ концѣ концовъ въ немъ сказывается раціоналистъ: къ этому вполнѣ послѣдовательно привело его гегельянство, въ которомъ онъ саморазвивающуюся абсолютную Идею Гегеля замѣнилъ идеей съ маленькой буквы.

Правда, типичнымъ раціоналистомъ, какими были впослѣдствіи интеллигенты шестидесятыхъ годовъ, Бѣлинскій не сдѣлался никогда; для него «личность» всегда была шире «разума». Въ этомъ смыслѣ онъ вполнѣ опредѣленно высказался въ своей статьѣ «Взглядъ на русскую литературу 1846 года», гдѣ на первый взглядъ онъ какъ будто отождествляетъ личность съ умомъ: «Умъ—это человѣкъ въ тѣлѣ или, лучше сказать, человѣкъ черезъ тѣло, словомъ—личность». Но тутъ же Бѣлинскій подчеркиваетъ, что у самаго ума есть своя индивидуальность, безъ которой онъ только мертвый абстрактъ, и такимъ образомъ центръ тяжести снова переносится на индивидуальность, на личность человѣка. «Но что же эта личность, которая даетъ реальность и чувству, и уму, и волѣ, и генію и безъ которой все—или фантастическая мечта, или логическая отвлеченность?»—спрашиваетъ далѣе Бѣлинскій. Отвѣта онъ не даетъ, по крайней мѣрѣ, того отвѣта, который впослѣдствіи не задумываясь далъ бы типичный раціоналистъ-шестидесятникъ; Бѣлинскій откровенно сознается читателю: «чѣмъ живѣе созерцаю внутри себя сущность личности, тѣмъ менѣе умѣю опредѣлить ее словами. Это такая же тайна, какъ и жизнь». И говоря такъ, онъ, несомнѣнно, стоитъ на почвѣ реализма, одинаково далекаго какъ отъ голаго раціонализма, такъ и отъ религіознаго романтизма.

Здѣсь необходимо сдѣлать небольшую оговорку, чтобы не подвергнуться упреку въ смѣшеніи терминовъ. Поэтому подчеркиваемъ еще разъ, что «романтизмъ» и «реализмъ» мы понимаемъ исключительно

въ смыслѣ, установленномъ въ предыдущихъ главахъ: для насъ реализмъ и романтизмъ прежде всего и главнымъ образомъ категоріи психологическія. Поэтому ясно, что мы не противопоставляемъ реализмъ номинализму и обратно, что имѣетъ мѣсто при пониманіи реализма какъ термина метафизическаго, и то въ условномъ смыслѣ. Крайней реалистической теоріей въ этомъ смыслѣ признается, какъ извѣстно, именно гегельянство, приписывающее высшую и исключительную реальность общимъ идеямъ. Общему (противъ чего впослѣдствіи такъ возсталъ Бѣлинскій), подобно тому какъ эта же система признается и крайнимъ раціонализмомъ. Выше мы держались обратной терминологіи и всюду говорили объ *идеалистахъ* тридцатыхъ годовъ, хотя всѣ они и держались теоріи реальности общихъ идей; точно также, говоря о раціонализмѣ, мы противопоставляли его исключительно ирраціонализму и мистицизму. Иначе говоря, подъ реализмомъ, какъ философскимъ терминомъ, не психологическаго, а метафизическаго порядка, мы понимаемъ прежде всего признаніе реальности индивидуальнаго, т.-е. не противопоставляемъ реализмъ номинализму, а напротивъ, сближаемъ оба эти термина. Въ этомъ случаѣ реализмъ, какъ понятіе метафизическое и реализмъ, какъ концепція психологическая въ нашей терминологіи будутъ взаимно дополнять другъ друга. Номинализму мы противопоставляемъ идеализмъ, подъ которымъ понимаемъ прежде всего признаніе исключительной реальности за общими идеями: это—идеализмъ какъ терминъ метафизическій; въ этомъ смыслѣ мы всюду выше говорили объ идеалистахъ тридцатыхъ годовъ. Идеализмъ какъ терминъ психологическій и будетъ именно тѣмъ, что мы условились называть романтизмомъ, или, наоборотъ—романтизмъ какъ терминъ метафизическій мы отождествляемъ съ идеализмомъ.

Это разъясненіе необходимо для того, чтобы избѣжать ошибочнаго смѣшенія понятій: пользуясь именно указанной терминологіей, мы говорили объ идеализмѣ, какъ о философскомъ романтизмѣ, и слѣдили за постепеннымъ переходомъ Бѣлинскаго отъ романтизма къ реализму. Мы видѣли, что прежде всего это былъ переходъ отъ романтизма къ реализму, отъ одного психологическаго типа къ другому: Бѣлинскій тяготѣлъ къ землѣ, онъ былъ «весь земной» и стремленіе «за предѣлы предѣльнаго», вообще говоря, было чуждо его натурѣ. Во-вторыхъ, это былъ переходъ отъ одной метафизической системы къ другой: это былъ переходъ отъ идеализма къ реализму, отъ признанія реальности Общаго къ признанію реальности индивидуальнаго.

Начало борьбы Бѣлинскаго съ идеей Общаго мы прослѣдили выше; теперь ясно, что это была борьба на почвѣ философіи, и что Бѣлинскій первый въ русской литературѣ пришелъ вполнѣ сознательно къ философскому индивидуализму. Далекій отъ анти-индивидуалистическихъ положеній чистаго идеализма, Бѣлинскій однако не впалъ въ противоположную крайность, въ ультра-индивидуализмъ номинализма и крайняго реализма; онъ желалъ синтезировать обѣ эти крайности и односторонности. «Общее выше частнаго, безусловное выше индивидуальнаго, разумъ выше личности—это истина несомнѣнная, противъ которой нечего сказать; но вѣдь общее выражается въ частномъ, безусловное въ индивидуальномъ, а разумъ въ личности, и безъ частнаго, индивидуальнаго и личнаго общее, безусловное и разумное есть только идеальная возможность, а не живая дѣйствительность»—такъ писалъ Бѣлинскій въ 5-ой главѣ своихъ знаменитыхъ статей о Пушкинѣ (1844 г.). И мысль эту онъ повторяетъ неоднократно. «Индивидуальность—призракъ безъ общаго; общее, въ свою

очередь, призракъ безъ особнаго, индивидуальнаго проявленія («Русская народная поэзія», 1841 г.); «общее безъ особнаго, индивидуальнаго, дѣйствительно только въ чистомъ мышленіи, а въ живой, видимой дѣйствительности оно — ...мертвая мечта» (письмо къ Боткину, 8 сент. 1841 г.); «идеи безъ явленія, общее безъ обособленія индивидуальности и личности суть призраки» («Общій взглядъ на народную поэзію», 1841—1848 г.): это основное положеніе философскаго индивидуализма Бѣлинскаго, ставящее его далеко отъ анти-индивидуализма карійняго номинализма.

Все сказанное выше о философскомъ индивидуализмѣ Бѣлинскаго можно отъ слова и до слова повторить про его соціологическій индивидуализмъ періода 1841—1848 гг. «Для меня теперь *человѣческая личность* выше исторіи, выше общества, выше человѣчества!» — слышали мы отъ Бѣлинскаго его новое credo въ моментъ разрыва съ философскимъ и соціологическимъ анти-индивидуализмомъ. Можно было думать, что Бѣлинскій ударится въ противоположную крайность, чрезмѣрно возвыситъ личность и чрезмѣрно унизитъ общество, признаетъ полную независимость первой отъ послѣдняго. Однако, этого не случилось. Въ періодъ своего философскаго романтизма Бѣлинскій слишкомъ сжился съ «субстанціальнымъ» пониманіемъ идеи общества, чтобы прійти теперь къ соціологическому номинализму; онъ ясно сознавалъ, что въ такомъ субстанціальномъ пониманіи идеи общества лежитъ зерно глубокой истины, и что даже откинувъ всѣ «субстанціальныя начала» (противъ которыхъ Бѣлинскій былъ теперь «ожесточенъ», см. его письмо къ Боткину, 8 сент. 1841 г.), все-таки необходимо сохранить въ идеѣ общества моментъ восполняющаго ея значенія для каждой индивидуальности.

Общество не ограничиваетъ, а пополняетъ собою личность—эта основная тема статьи Бѣлинскаго объ «Очеркахъ Бородинскаго сраженія» цѣликомъ перешла и въ послѣдній періодъ дѣятельности Бѣлинскаго. Только въ годъ рѣзкаго разрыва съ былымъ анти-индивидуализмомъ—мы знаемъ, что это былъ 1840 г.—Бѣлинскій одно время какъ будто не зналъ, на что опереть ту самую личность, которая для него стала выше общества и человѣчества, а потому и повисла безпомощно гдѣ-то въ воздухѣ. Онъ жаловался тогда (въ серединѣ 1840 года) Каткову на «ничтожество человѣческой личности, столь похожей въ общемъ на мыльный пузырь»; онъ никакъ не могъ примирить въ то время теоретической высоты личности съ ея фактическимъ безсиліемъ и признавался, что его «теперь всего поглотила идея *достоинства человѣческой личности* и ея горькой участи—ужасное противорѣчіе!» (см. письма къ Боткину, 4 окт. 1840 г. и 15 янв. 1841 г.). Но такое неопредѣленное состояніе Бѣлинскаго продолжалось не долго: онъ понялъ, что въ «субстанціальныхъ началахъ» соціологіи философскаго романтизма можно найти незыблемую истину—и тотчасъ твердо поставилъ человѣческую личность на пьедесталъ соціализма.

XII.

«Соціальность... вотъ девизъ мой!..» «Я теперь въ новой крайности—это идея *соціализма*, которая стала для меня идеею идей, бытіемъ бытія»... (письмо къ Боткину, 8 сент. 1841 г.): этими словами, какъ извѣстно, окончательно опредѣлилось содержаніе последняго періода жизни Бѣлинскаго и вмѣстѣ съ тѣмъ содержаніе сороковыхъ годовъ (1841—1848 гг.). И въ этомъ новомъ содержаніи прежде всего сказались старыя шеллингіанскія, фихтіанскія и гегеліан-

скія идеи объ обществѣ, какъ нѣкоторомъ органическомъ цѣломъ.

Мы видѣли, что еще въ первомъ своемъ произведеніи, въ «Литературныхъ мечтаніяхъ», Бѣлинскій призналъ народы индивидуальностями человѣчества; статью объ «Очеркахъ Бородинскаго сраженія» онъ началъ съ утвержденія, что «народъ есть личность, какъ отдѣльный человѣкъ»; и теперь, послѣ 1841 г., Бѣлинскій продолжаетъ стоять на этой же точкѣ зрѣнія,—напримѣръ, въ статьѣ о «Русской народной поэзіи» и въ «Общемъ взглядѣ на народную поэзію и ея значеніе». Наконецъ, уже на закатѣ жизни, въ статьѣ «Взглядъ на русскую литературу 1846 г.», Бѣлинскій почти буквально повторяетъ по этому вопросу слова своихъ первыхъ статей: «что *личность* по отношенію къ идеѣ *человѣка*, то *народность* въ отношеніи къ идеѣ *человѣчества*,—заявляетъ онъ:—другими словами: народности суть личности человѣчества». Однако теперь въ эти слова Бѣлинскій уже не вкладываетъ того «субстанціальнаго» смысла, который они имѣли у него раньше, и въ этомъ его главное отличіе отъ соотвѣтственнаго славянофильскаго воззрѣнія, какъ мы это увидимъ впослѣдствіи. Тѣмъ не менѣе, попрежнему изъ этой мысли Бѣлинскій выводитъ принципъ расширенія человѣческой личности на почвѣ общества; мы уже сказали, что это было основнымъ и безповоротнымъ завоеваніемъ русской мысли тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ.

«Во всемъ и вездѣ личность одного пополняетъ собою личность другого и въ свою очередь пополняется личностью другого»,—заявляетъ Бѣлинскій, и тутъ же выясняетъ, что общество не есть только ариѳметическая сумма составляющихъ его индивидовъ, какъ это утверждаетъ соціологическій номинализмъ; безъ этого общества человѣкъ еще не есть

личность: «приготовивши въ человѣкѣ личность въ возможности, природа предоставила дальнѣйшее развитіе этой личности уже другой, болѣе высшей, болѣе духовной сферѣ жизни: отселѣ человѣкъ долженъ былъ развиваться черезъ сообщество съ подобными себѣ» («Общій взглядъ на народную поэзію»). Признавъ такимъ образомъ вѣрными въ основѣ идеи «субстанціальной» соціологіи, Бѣлинскій тѣмъ самымъ спасъ себя отъ крайняго соціологическаго номинализма и ультра-индивидуализма; однако, признавая вѣрной въ основѣ идею идеалистической философіи объ обществѣ, какъ восполненіи личности, Бѣлинскій обосновываетъ теперь эту идею на реалистической почвѣ *соціальности*.

«*Дѣйствительность*—вотъ лозунгъ и послѣднее слово современнаго міра!»—восклицаетъ Бѣлинскій, окончательно придя къ реализму (см. статью «Рѣчь о критикѣ», 1842 г.). Но, конечно, дѣйствительность эта—не «пошлая дѣйствительность» фихтіанства и не гегельянская «разумная дѣйствительность», обратившаяся теперь для Бѣлинскаго въ дѣйствительность неразумную, въ «гнусную рассейскую дѣйствительность» эпохи оффиціальнаго мѣщанства; теперь Бѣлинскій обосновываетъ дѣйствительность на идеѣ соціальности: «дѣйствительность возникаетъ на почвѣ, а почва всякой дѣйствительности—общество» (письмо къ Боткину, 8 сент. 1841 г.). «Увы, другъ мой,—писалъ Бѣлинскій около того же времени,—безъ общества нѣтъ ни дружбы, ни любви, ни духовныхъ интересовъ... Человѣчество есть абстрактная почва для развитія души индивидуума, а мы всѣ (Бѣлинскій имѣетъ въ виду идеалистовъ тридцатыхъ годовъ) выросли изъ этой абстрактной почвы» (письмо къ Боткину, 27 іюня 1841 г). Теперь съ этой абстрактной почвы необходимо было перейти на почву дѣйствительности, отъ идеи человѣчества

къ идеѣ народа и общества; здѣсь лежитъ зерно отрицательнаго отношенія Бѣлинскаго къ «гуманическому космополитизму» —новый пунктъ, сближающій его съ славянофилами,—хотя, конечно, общечеловѣческіе идеалы никогда не оставались чуждыми Бѣлинскому (равно какъ и славянофиламъ): «да будетъ проклята всякая народность, исключающая изъ себя человѣчность!» —горячо восклицаетъ неистовый Виссаріонъ.

Во всякомъ случаѣ отъ «абстрактнаго» человѣчества Бѣлинскій пришелъ къ «реальному» обществу, понимая эту реальность, конечно, не въ смыслѣ крайнихъ органическихъ теорій, а въ томъ смыслѣ, что только общество есть реальная почва для развитія личности, что только взаимная связь личностей можетъ способствовать восполненію каждой изъ нихъ отдѣльно. Мы уже знаемъ, что это было реакціей Бѣлинскаго теоріямъ крайняго соціологическаго номинализма и ультра-индивидуализма. Еще въ серединѣ 1840-го года онъ писалъ Боткину: «всякая индивидуальность есть столько же ложь, сколько и истина —человѣкъ ли то, народъ ли, и только ознакомляясь съ другими индивидуальностями они выходятъ изъ своей индивидуальной ограниченности» (13-го іюня 1840 г.). Ультра-индивидуализмъ, порывающій связи съ обществомъ, въ концѣ концовъ впадаетъ въ односторонность и ограниченность: «самобытное, не на почвѣ дѣйствительности, не въ сферѣ общества совершающееся развитіе всегда доводитъ до уродства»... (1844 г.).

Въ одной изъ послѣднихъ своихъ статей — «Взглядъ на русскую литературу 1846 года»—Бѣлинскій полно и подробно развиваетъ эту же мысль о восполняющемъ значеніи общества для личности. «Личность человѣка есть исключеніе другихъ личностей — пишетъ Бѣлинскій—и по тому самому есть ограниченіе че-

ловѣческой сущности; ни одинъ человѣкъ, какъ бы ни велика была его геніальность, никогда не исчерпаетъ самимъ собою не только всѣхъ сферъ жизни, но даже и одной какой-нибудь ея стороны. Ни одинъ человѣкъ не только не можетъ замѣнить самимъ собою всѣхъ людей, т.-е. сдѣлать ихъ существованіе ненужнымъ, но даже и ни одного человѣка... Всѣ и каждый необходимы всѣмъ и каждому. На этомъ и основано единство и братство человѣческаго рода. Человѣкъ силенъ и обезпеченъ только въ обществѣ». Но, подчеркивая такимъ образомъ свое полное несогласіе съ ультра-индивидуализмомъ, Бѣлинскій въ то же самое время еще болѣе опасался подавленія личности, обществомъ и теорій анти-индивидуализма; вотъ почему онъ всегда такъ выставляетъ на первый планъ реальную личность, говоритъ о своей «фанатической любви къ свободѣ и независимости человѣческой личности», считаетъ обаятельнымъ міръ древности за основу его жизни — «гордость личности, неприкосновенность личнаго достоинства». Въ одной изъ своихъ предсмертныхъ статей Бѣлинскій рѣшительно выражаетъ мысль синтеза личности и общества, которая характерна для всего этого періода его жизни: «личность внѣ народа есть призракъ, — говоритъ онъ, — но и народъ внѣ личности есть тоже призракъ. Одно условливается другимъ. Народъ — почва, хранящая жизненные соки всякаго развитія; личность — цвѣтъ и плодъ этой почвы» (реценз. на «Сельское Чтеніе» 1848 г.).

XIII.

Однако, какъ перейти къ живой дѣйствительности отъ всѣхъ этихъ теоретическихъ построеній? Путь въ то время былъ только одинъ и Бѣлинскій пошелъ по этому пути — отъ теоретическаго признанія социаль-

ности къ *соціализму*, къ тому утопическому соціализму, расцвѣтомъ котораго ознаменовались тридцатые и сороковые годы въ Европѣ.

Въ Бѣлинскомъ, также какъ нѣсколько раньше его въ молодыхъ русскихъ сенъ-симонистахъ (кружокъ Герцена и Огарева начала тридцатыхъ годовъ), а нѣсколько позднѣе его въ петрашевцахъ, русская соціалистическая мысль переживала періодъ своего утопизма. Практическіе вопросы отходили на послѣдній планъ, а если и ставились на очередь, то разрѣшеніе ихъ было очень часто самымъ фантастическимъ; въ этомъ отношеніи даже зачаточныя соціалистическія воззрѣнія Пестеля являются образцами вполнѣ реальныхъ построеній. У Пестеля мы видѣли детально разработанный аграрный соціализмъ, но объ основахъ коммунистическихъ теорій Пестель, разумѣется, не имѣлъ въ то время ни малѣйшаго представленія; у Бѣлинскаго и русскихъ соціалистовъ сороковыхъ годовъ мы не найдемъ тщательно выработанной ни аграрной, ни иной программы: они увлекались самыми основами соціализма, однимъ ударомъ разсѣкавшаго запутанный гордіевъ узелъ всѣхъ проклятыхъ соціальныхъ вопросовъ. Фаланстеръ Фурье или Икарія Кабэ были радикальнымъ рѣшеніемъ соціальнаго вопроса, во всякомъ случаѣ болѣе радикальнымъ, чѣмъ «ager publicus» Пестеля.

Но кромѣ того русскіе соціалисты-утописты сороковыхъ годовъ видѣли въ соціализмѣ рѣшеніе не только соціальной, но и этической проблемы. Въ соціализмѣ Бѣлинскій видѣлъ возможность общества, «основаннаго на правдѣ и доблести», при которой только и достижима «независимость человѣческой личности». Начинается увлеченіе Бѣлинскаго прежде всего Жоржъ Зандъ, а затѣмъ его знакомство съ Леру, Кабэ, Сенъ-Симономъ, Прудономъ, Луи Бланомъ, Фурье и Марксомъ (интересно отмѣтить также и

знакомство его со Штирнеромъ); изъ мыслителей особенно близки Бѣлинскому стали Фейербахъ и Штраусъ; другими словами: путь, самостоятельно пройденный Бѣлинскимъ, привелъ его къ крайнимъ лѣвымъ гегельянцамъ.

Изъ всего изложеннаго выше достаточно ясно, что въ утопическомъ соціализмѣ Бѣлинскій увлекался не коммунистическими его идеалами, иногда носящими вполнѣ анти-индивидуалистическую окраску. Большинство типичныхъ коммунистовъ въ основу своихъ теорій клали необходимость совершеннаго подчиненія личности обществу; сенсимонисты, съ которыми въ лицѣ Анфантена и др. ближе всего былъ ознакомленъ Бѣлинскій, регламентировали не только трудъ, но и всѣ проявленія индивидуальной жизни, начиная отъ свободы совѣсти и кончая костюмомъ и прической. Ясно, какъ могъ относиться Бѣлинскій, этотъ фанатикъ свободы человѣческой личности, къ подобнымъ построеніямъ. Въ утопическомъ соціализмѣ Бѣлинскій искалъ прежде всего полнаго рѣшенія сознанныхъ имъ экономическихъ противорѣчій, не останавливаясь на рѣшеніяхъ половинчатыхъ; минутами неистовый Виссаріонъ готовъ былъ жертвовать несуществующіе милліоны на устройство фаланстера или на осуществленіе утопій Кабэ (см. воспоминанія Анненкова, Гончарова и др.), но въ то же время нигдѣ и никогда онъ не высказался за то подчиненіе личности обществу, на которомъ основаны многія изъ утопій соціализма того времени.

Этическая основа, признаніе человѣка самоцѣлью были постояннымъ духовнымъ имуществомъ Бѣлинскаго, онъ оставался въ соціализмѣ «этическимъ индивидуалистомъ»: мы имѣемъ на это, кромѣ первоисточниковъ — произведеній Бѣлинскаго — еще одно свидѣтельство, тѣмъ болѣе цѣнное, что исходитъ оно отъ лица, враждебно относящагося къ міровоззрѣнію

Бѣлинскаго этой эпохи. «Я засталъ его страстнымъ соціалистомъ, и онъ прямо началъ со мной съ атеизма,—вспоминалъ впослѣдствіи Достоевскій.— Выше всего цѣня разумъ, науку и реализмъ, онъ въ то же время понималъ глубже всѣхъ, что одни разумъ, наука и реализмъ могутъ создать лишь муравейникъ, а не соціальную «гармонію», въ которой бы можно было ужиться человѣку. Онъ зналъ, что основа всему—начала нравственныя. Въ новыя нравственныя основы соціализма... онъ вѣрилъ до безумія и безо всякой рефлексіи; тутъ былъ одинъ лишь восторгъ... Семейство, собственность, нравственную отвѣтственность личности онъ отрицалъ радикально... Безъ сомнѣнія, онъ понималъ, что, отрицая нравственную отвѣтственность личности, онъ тѣмъ самымъ отрицаетъ и свободу ея; но онъ вѣрилъ всѣмъ существомъ своимъ... что соціализмъ не только не разрушаетъ свободу личности, а напротивъ, возстановляетъ ее въ неслыханномъ величіи, но на новыхъ и уже адамантовыхъ основаніяхъ» («Дневникъ писателя», 1873 г.).

Да, такова дѣйствительно была глубокая вѣра Бѣлинскаго, сохранившаго, вообще говоря, свой этическій индивидуализмъ во всей его неприкосновенности до послѣднихъ своихъ дней; онъ сумѣлъ уберечь его отъ рѣзкаго анти-индивидуализма русскаго гегельянства, а теперь тѣмъ легче уберегъ отъ анти-индивидуалистическихъ тенденцій западно-европейскаго коммунизма. Въ началѣ періода «соціальности» онъ снова выставляетъ впередъ принципъ этическаго индивидуализма: «каждый человѣкъ—самъ себѣ цѣль; назначеніе каждаго человѣка—развить въ себѣ все человѣческое, общее и насладиться имъ» («Русская народная поэзія»); въ седьмой главѣ своихъ статей о Пушкинѣ, написанной въ эпоху апогея увлеченія соціализмомъ (1844 г.), Бѣлинскій еще ярче форму-

лируетъ тотъ же принципъ этическаго индивидуализма: «одинъ изъ высочайшихъ и священнѣйшихъ принциповъ истинной нравственности заключается въ религіозномъ уваженіи къ человѣческому достоинству во всякомъ человѣкѣ, безъ различія лица, прежде всего за то, что онъ—человѣкъ».

Такимъ образомъ только ту часть утопическаго соціализма могъ принять Бѣлинскій, которая не становилась поперекъ дороги его этическому индивидуализму. Правда, и тутъ неистовый Виссаріонъ иногда противорѣчилъ самъ себѣ отдѣльными вспышками своего увлеченія; иногда онъ высказывалъ такія крайнія анти-индивидуалистическія мысли, отъ которыхъ не отказался бы впослѣдствіи и Шигалевъ и Великій инквизиторъ Достоевскаго, основной мыслью которыхъ была жертва одной частью человѣчества ради блага другой: вѣдь Шигалевъ лучшимъ рѣшеніемъ соціальной проблемы считаетъ уничтоженіе девяти десятыхъ человѣчества для счастья остальной одной десятой части. И подумать только, что не кто иной какъ Бѣлинскій впервые выразилъ эту уродливую мысль! «...Личность человѣческая—пишетъ онъ Боткину—сдѣлалась пунктомъ, на которомъ я боюсь сойти съ ума. Я начинаю любить человѣчество по-маратовски: чтобы сдѣлать счастливою малѣйшую часть его, я, кажется, огнемъ и мечемъ истребилъ бы остальную»... (28 іюня 1841 г.). Кажется, трудно найти что-либо болѣе противоположное основной мысли Бѣлинскаго о безусловномъ значеніи человѣческой личности, чѣмъ эту поистинѣ шигалевскую теорію ..

Бѣлинскій впалъ такимъ образомъ въ ту же ошибку, которую самъ же онъ совершенно правильно подчеркнулъ въ пушкинскомъ Алеко и въ которой, какъ мы видѣли, выражалась раздвоенность Лермонтова—въ ошибку смѣшенія соціологическаго инди-

видуализма и этическаго анти-индивидуализма. Правда, въ Бѣлинскомъ это было только мимолетнымъ облачкомъ, не нарушившимъ стройности и яркости его міровоззрѣнія; онъ глубоко понималъ, что обычная теорія прогресса, считающая цѣлыя поколѣнія людей средствомъ для счастливой жизни будущихъ поколѣній, есть та же «шигалевщина», т.-е. этическій анти-индивидуализмъ, только не въ пространствѣ, а во времени (подобно тому какъ «шигалевщина» есть сведеніе теоріи прогресса къ одному моменту, разсмотрѣніе ея не во времени, а въ пространствѣ).

И въ то же самое время, когда Бѣлинскій въ письмѣ къ Боткину высказывалъ свой маратовскій проектъ рѣшенія соціальной проблемы, эту «шигалевщину въ пространствѣ», онъ прекрасно сознавалъ всю анти-индивидуалистичность (этическую) обычной теоріи прогресса, эту «шигалевщину во времени».— «Что мнѣ въ томъ,—пишетъ онъ тогда же и тому же Боткину,—что моимъ или твоимъ дѣтямъ будетъ хорошо, если мнѣ скверно, и если не моя вина въ томъ, что мнѣ скверно?.» Дѣйствительно, плохое утѣшеніе въ томъ, что черезъ нѣсколько поколѣній Филиппъ или Сидоръ будутъ жить въ бѣлой избѣ, въ то время какъ изъ меня лопухъ будетъ расти (Базаровъ); это сознала впослѣдствіи и интеллигенція конца шестидесятыхъ годовъ, получившая названіе нигилистической, это созналъ на четверть вѣка раньше и Бѣлинскій. Шигалевщина во времени и въ пространствѣ была ему одинаково противна, и маратовскій проектъ былъ только временнымъ колебаніемъ его принципа этическаго индивидуализма. Мы скоро увидимъ, что въ концѣ сороковыхъ годовъ Герценъ развилъ въ стройную теорію взгляды Бѣлинскаго на прогрессъ.

XIV.

Таковъ былъ Бѣлинскій въ періодѣ своего увлеченія соціализмомъ; мы видѣли, что «примать реальной личности» — основная черта этой эпохи; «что мнѣ въ томъ, что живетъ общее, когда страдаетъ личность?» (письмо къ Боткину, 8 сент. 1841 г.) — девизъ этой эпохи. Въ послѣдній годъ своей жизни Бѣлинскій, несомнѣнно, разочаровался въ утопическомъ соціализмѣ, онъ все время стремился обосновать свою «соціальность» на болѣе реальной почвѣ, на почвѣ реальныхъ экономическихъ отношеній: многія указанія на это можно найти въ его предсмертныхъ письмахъ (къ Боткину, 6 февр. 1847 г.; къ Кавелину, 22 ноября 1847 г.; къ Анненкову, 15 февр. 1848 г. и др.). Соціалисты, по мнѣнію Бѣлинскаго, выродились изъ фантазій генія Руссо; ихъ воззрѣнія на народъ — утопизмъ и фантастика. Къ чему же теперь склонялся Бѣлинскій? Онъ какъ будто бы теперь ожидалъ спасенія отъ буржуазіи, полагая, что только нарожденіе этого класса въ Россіи можетъ дать толчекъ «внутреннему процессу гражданскаго развитія» послѣдней; освобожденіе народа должно было совершиться черезъ отдѣльныхъ личностей этой самой буржуазіи, ибо «гдѣ и когда народъ освободилъ себя? Всегда и все дѣлалось черезъ личности...» (письмо къ Анненкову); «развитіе всегда и вездѣ совершалось черезъ личности» — повторяетъ онъ въ рецензіи на «Сельское Чтеніе» (1848 г.).

Бѣлинскій, однако, дожилъ до великой соціальной революціи 1848 года, и умеръ, съ надеждою глядя на Западъ. Онъ умеръ во-время, такъ какъ ему не пришлось пережить тяжелые дни кроваваго подавленія этой революціи той самой буржуазіей, на которую онъ возлагалъ всѣ свои надежды въ

развитіи соціальной жизни Россіи; онъ не пережилъ страшныхъ дней іюня мѣсяца 1848 года, навсегда наложившихъ гнетущій отпечатокъ на душу Герцена и заставившихъ его съ надеждою перенести взоры съ Запада на Востокъ. Куда бы перенесъ свои надежды Бѣлинскій послѣ этого кроваваго конца утопическаго соціализма и въ то же время—окончательнаго нравственнаго паденія буржуазіи?

Гадать о томъ, что могло бы случиться, если бы и т. д. — весьма непроизводительный трудъ; но у насъ есть нѣкоторыя, хотя и незначительныя данныя, позволяющія предполагать, что Бѣлинскій, совершенно независимо отъ Герцена, пришелъ бы къ тѣмъ же выводамъ, къ какимъ пришелъ послѣдній послѣ 1848 года. Герценъ началъ съ того, на чемъ смерть остановила Бѣлинскаго. Мы отмѣчали выше, что послѣдній былъ въ нѣкоторыхъ своихъ взглядахъ близокъ къ славянофильству, что самъ и признавалъ вполнѣ открыто, считаясь въ то же время признаннымъ вождемъ западниковъ. Въ письмѣ къ Кавелину находимъ откровенное признаніе Бѣлинскаго: „вы обвиняете меня въ славянофильствѣ, это не совсѣмъ неосновательно“; въ статьѣ „Взглядъ на русскую литературу 1846 года“ Бѣлинскій открыто и публично заявляетъ, что нѣкоторыя положенія славянофильства (дѣло идетъ объ индивидуальности народа) ему до извѣстной степени симпатичны. Наконецъ, Кавелинъ разсказывалъ впослѣдствіи, что „въ Москвѣ, въ одномъ разговорѣ съ Грановскимъ, при которомъ я (Кавелинъ) присутствовалъ, Бѣлинскій даже выражалъ славянофильскую мысль, что Россія лучше сумѣетъ разрѣшить соціальный вопросъ... чѣмъ Европа“ (Кавелинъ, Собр. соч., т. III. стр. 1091). Но это, какъ увидимъ, не только славянофильская мысль, а и основная мысль „русскаго соціализма“—*народничества* и его родоначаль-

ника—Герцена; это народничество было единственно возможнымъ дальнѣйшимъ путемъ развитія Бѣлинскаго.

Однако, не будемъ говорить о томъ, что могло бы случиться, а лучше закончимъ знакомство съ дѣятельностью Бѣлинскаго въ сороковыхъ годахъ разсмотрѣніемъ его эстетическихъ теорій, въ которыхъ онъ былъ такимъ яркимъ представителемъ теоріи искусства для искусства въ періодѣ своего гегельянства. Теперь, конечно, онъ круто отвернулся отъ своей былой крайности и чуть было не ударился въ крайность противоположную; по крайней мѣрѣ, онъ былъ близокъ къ ней. Онъ созналъ, что въ періодѣ своего гегельянства онъ висѣлъ на волоскѣ надъ болотомъ эстетизма: „искусство задушило, было, меня“, пишетъ онъ Боткину (16 янв. 1841 г.); теперь онъ о Шиллерѣ не можетъ и думать, не задыхаясь отъ восторга, а къ Гете начинаетъ чувствовать родъ ненависти; вообще у него „рождается какая-то враждебность противъ объективныхъ созданій искусства“ (30 дек. 1840 г. и 8 сент. 1841 г.).

И дѣйствительно, протестъ и реакція противъ былого эстетизма переходятъ у Бѣлинскаго иногда въ противоположную крайность: „искусство — не господинъ, а рабъ: оно служитъ постороннимъ для него цѣлямъ“—категорически заявляетъ Бѣлинскій (см. статью о „Тарантасѣ“, 1845 г.); эти постороннія цѣли, конечно, прежде всего—соціальность. Но у Бѣлинскаго это только случайная вспышка, такая же случайная, какъ и его шигалевщина въ области этическаго индивидуализма; вообще же говоря, онъ рѣзко осуждаетъ и безжизненное „чистое искусство“ ультра-индивидуализма и тенденціозное искусство анти-индивидуализма съ его „готовыми идеями“ и „благонамѣренными тенденціями“ (см. „Взглядъ на русскую литературу 1848 года“). Правда, Бѣлинскій

изрѣдка мимоходомъ упоминаетъ, что духъ современной эпохи „рѣшительно отрицаетъ искусство для искусства, красоту для красоты“ (см. „Рѣчь о критикѣ“, 1842 г.), но напрасно выводить отсюда то заключеніе — къ сожалѣнію, общераспространенное въ настоящее время, — что будто бы Бѣлинскій въ послѣднемъ періодѣ своей дѣятельности подчинялъ искусство идеѣ общественной пользы. Ни въ этикѣ, ни въ эстетикѣ Бѣлинскій не былъ утилитаристомъ никогда, такъ что напрасно шестидесятники въ этомъ отношеніи считали его своимъ родоначальникомъ.

Въ той мысли, что искусство само себѣ цѣль, по мнѣнію Бѣлинскаго, „заключается значительная часть истины“, но не вся истина — и мы знаемъ, что это является основнымъ положеніемъ эстетическаго индивидуализма, равно далекаго отъ крайностей и эстетизма и тенденціознаго искусства. Въ своей послѣдней большой статьѣ („Взглядъ на русскую литературу 1847 года“) Бѣлинскій снова повторяетъ, что въ мысли о самоцѣльности искусства „есть основаніе“, но также есть и преувеличенность. „Безъ всякаго сомнѣнія — заявляетъ онъ, — искусство прежде всего должно быть искусствомъ, а потомъ уже оно можетъ быть выраженіемъ духа и направленія общества въ извѣстную эпоху“: какъ видимъ, это очень далеко отъ мимолетнаго заявленія о томъ, что искусство — не господинъ, а рабъ. Итакъ, искусство *прежде всего* должно быть искусствомъ, и съ этой точки зрѣнія заключается значительная доля истины въ положеніи: цѣль искусства — искусство. Однако, если мы остановимся на этомъ, то впадемъ въ эстетизмъ; необходимо идти дальше, необходимо признать, что искусство глубоко связано съ жизнью, а не оторвано отъ нея, что художникъ *прежде всего* — человѣкъ.

Это прекрасно понималъ и Бѣлинскій. Онъ под-

черкивалъ поэтому, что чистое искусство—миѳъ, что его „никогда и нигдѣ не бывало“,—и это совершенно вѣрно въ томъ смыслѣ, что никогда художникъ не можетъ быть только художникомъ, а не человѣкомъ; если же такіе случаи и возможны, то этотъ видъ искусства—чистый эстетизмъ—неизбѣжно и скоро подвергается вырожденію, губитъ самъ себя. Искусство создается жизнью, а не жизнь искусствомъ; художникъ долженъ быть человѣкомъ, а не человѣкъ долженъ сокращаться до художника; художникъ долженъ жить въ самой гущѣ жизни, долженъ, какъ эхо, отзываться на всѣ звуки жизни, и только тогда его творчество достигнетъ глубины и высоты. Гете, этотъ величайшій представитель „искусства для искусства“, и Шиллеръ, широчайшее воплощеніе человѣка въ художникѣ, никогда не ставили искусству опредѣленную цѣль и въ то же время никогда не замыкались отъ жизни въ художественномъ эстетизмѣ. И Бѣлинскій ясно сознавалъ, что сами по себѣ ни красота, ни польза не составляютъ сути искусства; эстетизмъ и утилитаризмъ въ искусствѣ — одинаковыя односторонности; въ этомъ основаніе эстетическаго индивидуализма послѣдняго періода его жизни и дѣятельности.

XV.

На этомъ мы окончимъ наше знакомство съ Бѣлинскимъ, оставляя совершенно въ сторонѣ его роль, какъ критика. Конечно, значеніе его въ этой области было громадно; обладая тонкимъ эстетическимъ чувствомъ, вѣрнымъ и трезвымъ взглядомъ, способностью по первымъ, слабымъ проявленіямъ узнавать значительный талантъ, Бѣлинскій по праву заслужилъ наименованіе „великаго критика земли русской“... Но, конечно, понимать его такъ, значило

бы безконечно ограничить дѣйствительное значеніе Бѣлинскаго; опредѣлить Бѣлинскаго словомъ „критикъ“—это все равно, что назвать Достоевскаго „романистомъ“: это только случайная, внѣшняя форма ихъ проявленія. Безспорно, Достоевскій—„романистъ“, но прежде всего онъ глубокій религіозный мыслитель; Бѣлинскій—критикъ, но прежде всего онъ творецъ этико-соціологическаго міровоззрѣнія.

Критикомъ онъ былъ поневолѣ, особенно въ эпоху сороковыхъ годовъ; онъ сознавалъ въ себѣ способности и силы пламеннаго проповѣдника, трибуна. „Природа осудила меня лаять собакой и выть шакаломъ, а обстоятельства велятъ мнѣ мурлыкать кошкою, вертѣть хвостомъ по-лисьи“—это его собственное признаніи. Только въ своихъ письмахъ Бѣлинскій былъ тѣмъ „неистовымъ Виссаріономъ“, какимъ онъ былъ въ жизни; письма Бѣлинскаго—драгоцѣннѣйшіе литературные документы тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ минувшаго вѣка, и выше мы обильно пользовались ими для характеристики воззрѣній и этой эпохи, и самого Бѣлинскаго. Одно изъ этихъ писемъ сыграло громадную роль въ исторіи русскаго сознанія; мы имѣемъ въ виду знаменитое письмо Бѣлинскаго къ Гоголю (изъ Зальцбрунна, отъ 15 іюля 1847 г.), являющееся уничтожающимъ отвѣтомъ на „Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями“ послѣдняго.

Письмо это—оглушительная пощечина неистоваго Виссаріона этическому мѣщанству Гоголя; оно слишкомъ извѣстно, чтобы намъ надо было на немъ останавливаться, достаточно указать на его громадное общественное значеніе въ эпоху террора оффиціальнаго мѣщанства. По свидѣтельству И. Аксакова, письмо это учили наизусть въ самой глухой провинціи, его читали, переписывали и распространяли въ сотняхъ списковъ; послѣ эпохи декабристовъ и

рукописной литературы двадцатыхъ годовъ, письмо Бѣлинскаго къ Гоголю стало первымъ „нелегальнымъ“ произведеніемъ, нашедшимъ массоваго читателя; оттого такъ и огромно практическое значеніе этого письма, съ которымъ правительство вело безуспѣшную, но ожесточенную борьбу, карая за распространеніе его каторгой и даже приговаривая за прочтеніе его или за недонесеніе о его распространеніи — къ смертной казни, какъ это было съ нѣкоторыми изъ петрашевцевъ, въ томъ числѣ и съ Достоевскимъ.

Однако мы только вскользъ касаемся этого значенія Бѣлинскаго, равно какъ и его значенія въ области чисто-литературной. Глубоко важная для историка русской литературы дѣятельность Бѣлинскаго, какъ критика, является для насъ только эпизодомъ при изученіи развитія мысли русской интеллигенціи тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ; для насъ Бѣлинскій — главнѣйшій представитель этой интеллигенціи, жадно искавшій путей къ истинѣ, справедливости и красотѣ въ теченіе тридцатыхъ годовъ и нашедшей опредѣленное рѣшеніе въ слѣдующемъ десятилѣтіи. Такова исторія русской интеллигенціи; таковою была и исторія Бѣлинскаго [1]).

„Всякій рано или поздно попадаетъ на свою полочку“—говаривалъ Бѣлинскій („Воспоминанія“ Тургенева). Попала на свою полочку и русская мысль, мятежно рвавшаяся къ истинѣ цѣлыхъ долгихъ десять лѣтъ и въ этихъ порывахъ описывавшая крутые „зигзаги развитія“, по выраженію Бѣ-

---

[1]) Дальнѣйшее развитіе нашего взгляда на Бѣлинскаго читатели найдутъ въ нашихъ комментаріяхъ къ его юбилейному трехтомному собранію сочиненій (1911 г.), представляющихъ собою цѣльную *книгу о Бѣлинскомъ*, а также въ книгахъ „Великія исканія“ (1912 г.) и „Пушкинъ и Бѣлинскій“ (1916 г.).

линскаго же. И эти зигзаги, эти мучительныя искания дѣлаютъ русской интеллигенціи тридцатыхъ годовъ величайшую честь. Еще разъ воспользуемся словами Бѣлинскаго: „чѣмъ глубже натура человѣка, тѣмъ глубже и паденіе, и его заблужденія, его противорѣчія и его отрицанія, тѣмъ рѣзче переходы отъ одного убѣжденія къ другому"...

И прежде всего это приложимо къ самому Бѣлинскому. Намъ не для чего, конечно, оправдывать переходы Бѣлинскаго отъ одного убѣжденія къ другому: если онъ и мѣнялъ убѣжденія, то мѣнялъ ихъ, какъ копейку на рубль, по собственному его уже сравненію (см. Гончаровъ, „Замѣтки о личности Бѣлинскаго"); въ нихъ сказывалась только глубина его натуры, подобную которой по силѣ, красотѣ и непосредственности не часто создавала русская жизнь XIX-го вѣка. Болѣе чѣмъ про кого-нибудь изъ представителей русской интеллигенціи, про Бѣлинскаго можно сказать безсмертными словами: „человѣкъ онъ былъ! — освѣщая этимъ его „прекрасную душу", его глубокій умъ, его „великое сердце" и всю полноту его жизни.

Бѣлинскій умеръ 26 мая 1848 года. Онъ умеръ во-время: начиналась мрачная эпоха террора оффиціальнаго мѣщанства... Для Бѣлинскаго былъ уже приготовленъ комендантомъ Петропавловской крѣпости „тепленькій казематъ", въ которомъ, однако, Дуббельтъ желалъ его сгноить заживо, „яростно сожалѣя", что Бѣлинскій умеръ (Кавелинъ, Собр. соч.; III; 1094; Герценъ, „Былое и Думы"; II, 152). Смерть избавила Бѣлинскаго отъ этой участи, хотя и лишила его этимъ того терноваго вѣнка, который сдѣлалъ бы его имя изъ великаго святымъ. Но и безъ того это имя окружено для насъ яркимъ ореоломъ борца и мученика за правду-истину и правду-справедливость. Понятно, за что возненавидѣли его палачи и прихвостни системы

оффиціальнаго мѣщанства: они поняли, что Бѣлинскій —это знамя побѣды русской интеллигенціи надъ темными, обезличивающими силами; что если въ разгаръ эпохи мѣщанства, въ эпоху торжества адуевщины, безличія и пошлости русская интеллигенція могла выдвинуть изъ своей среды такого человѣка, какъ Бѣлинскій, то это предвѣщало собою близкую гибель мѣщанства отъ нарождающихся свѣжихъ и живыхъ силъ. И они были правы. Бѣлинскій былъ знаменемъ русской интеллигенціи, и на знамени этомъ было написано: „симъ побѣдиши!“

Западники и славянофилы.

I.

Съ половины тридцатыхъ годовъ началась въ средѣ русской интеллигенціи та дифференціація, съ которой мы отчасти познакомились выше; къ началу слѣдующаго десятилѣтія она привела къ „великому расколу", ознаменовавшему собой сороковые годы.

Время страстнаго и пристрастнаго отношенія къ славянофильству и западничеству уже давно миновало. Теперь, съ порога двадцатаго столѣтія, видно, какая глубокая проблема лежала въ основѣ обоихъ направленій—проблема, вскрытая отчасти Герценомъ и вполнѣ—семидесятниками. Причина раскола лежала въ коренномъ различіи точекъ зрѣнія на истину: къ одной и той же проблемѣ западники и славянофилы подошли съ двухъ различныхъ сторонъ, такъ что и тѣмъ и другимъ была видна только одна сторона истины. Правда-справедливость и для тѣхъ, и для другихъ была одна, но въ опредѣленіи правды-истины они не могли согласиться, такъ какъ видѣли ее съ разныхъ сторонъ; и, не придя къ соглашенію, они стали смотрѣть въ разныя стороны... Двуликій Янусъ или двуглавый орелъ, двѣ головы и одно сердце—вотъ яркій символъ великаго раскола русской интеллигенціи въ сороковые года. Нужно ли прибавлять, что проблема, расколовшая русскую интеллигенцію на двѣ части, была проблема индивидуализма?

Нѣтъ надобности входить въ подробности исторіи этого раскола и искать предшественниковъ славянофильства еще въ XVIII-мъ вѣкѣ; достаточно указать на то, что толчкомъ къ зарожденію славянофильской доктрины, несомнѣнно, послужилъ все тотъ же 1825-ый годъ, съ котораго русская интеллигенція начинаетъ новую главу своей исторіи. Кружокъ, собравшійся вокругъ Веневитинова и сгруппировавшійся въ 1826—1827 гг. около „Московскаго Вѣстника“—мы говорили о немъ въ предыдущихъ главахъ—сыгралъ въ эволюціи славянофильства ту же роль, какую кружокъ Станкевича сыгралъ въ развитіи западничества. Въ теченіе всѣхъ тридцатыхъ годовъ постепенно вырабатывались два параллельныхъ міровоззрѣнія, соединенныя общимъ „философскимъ романтизмомъ“; но въ то время какъ въ кружкѣ будущихъ западниковъ философскій романтизмъ все болѣе и болѣе шелъ на убыль, въ славянофильствѣ онъ, чѣмъ дальше, тѣмъ больше возрасталъ въ своемъ значеніи, такъ что къ началу сороковыхъ годовъ *романтизмъ славянофильства* и *реализмъ западничества* стояли другъ передъ другомъ непримиримыми врагами. *Разница въ психологическихъ типахъ мышленія*—вотъ первая трещина, положившая начало расколу въ средѣ русской интеллигенціи и сдѣлавшая невозможнымъ примиреніе на общей почвѣ между дѣятелями западничества и славянофильства.

Однако, прежде чѣмъ говорить объ этомъ расколѣ, мы хотимъ указать на одну общую идею, лежащую въ основѣ и западничества, и славянофильства, идею, впервые проявляющуюся въ исторіи русской общественной мысли и которой суждено было съ этихъ поръ стать центральной идеей развивающихся міровоззрѣній русской интеллигенціи. Идея эта проявилась въ яркой выпуклой постановкѣ проблемы философіи исторіи, въ разработкѣ вопроса о смыслѣ

историческаго процесса вообще, о смыслѣ и значеніи исторической жизни Россіи въ частности; здѣсь завязался узелъ вопроса объ особомъ пути развитія Россіи — вопроса, который будетъ теперь неотступно стоять передъ нами вплоть до самаго начала XX-го столѣтія, который, какъ мы увидимъ, начиная съ Герцена, былъ краеугольнымъ камнемъ русскаго соціализма — народничества. Уже у Бѣлинскаго мы видѣли попутную разработку вопросовъ философіи исторіи; но не Бѣлинскій является здѣсь главнымъ представителемъ русской интеллигенціи, а другой писатель, явившійся въ этой области одновременно предтечей и западничества, и славянофильства. Мы говоримъ, конечно, о Чаадаевѣ, міровоззрѣнія котораго необходимо коснуться, прежде чѣмъ перейти къ изученію великаго раскола русской интеллигенціи сороковыхъ годовъ.

Чаадаевъ представляетъ изъ себя одно изъ необходимыхъ звеньевъ преемственно развивающейся русской общественной мысли; но это его значеніе становится яснымъ только тогда, если взглянуть на его литературную дѣятельность именно съ указанной выше точки зрѣнія. Со всякой иной плоскости можно только или не понять, или невѣрно оцѣнить значеніе Чаадаева; только обративъ вниманіе на центральный пунктъ его міровоззрѣнія — на вопросъ о цѣли историческаго процесса — мы поймемъ связь Чаадаева съ дальнѣйшимъ развитіемъ русской мысли: съ западниками, славянофилами, и главнымъ образомъ — съ Герценомъ.

Но объ этой связи идей Чаадаева съ послѣдующимъ рѣчь будетъ впереди; теперь возвратимся нѣсколько назадъ и взглянемъ на связь Чаадаева съ предшествовавшими теченіями русской общественной мысли. Связь эту не трудно установить, если вспомнить, что въ 1812 году Чаадаевъ былъ, одновременно

съ Пестелемъ, членомъ массонской ложи „Les amis reunis", что въ 1817—1819 гг. онъ стоялъ въ первыхъ рядахъ либеральной молодежи того времени (ср. первое посланіе Пушкина „Къ Чаадаеву", 1818 г.), а немного позже былъ принятъ Якушкинымъ въ число членовъ Союза Благоденствія. Но надо тутъ же прибавить, что все это—только чисто внѣшняя связь Чаадаева съ поколѣніемъ двадцатыхъ годовъ. Большую часть декабристовъ захватило стремленіе въ политической свободѣ, лучшіе изъ нихъ отдали свои силы разрѣшенію соціальной проблемы; идеалы же Чаадаева лежали въ совершенно иной плоскости. Политика интересовала его только короткое время и мелькомъ; къ соціальной реформѣ—освобожденію крестьянъ—онъ всегда относился положительно, но ограничивался простымъ признаніемъ необходимости упраздненія крѣпостного права; сложные вопросы, приходящіе въ эту область, мало его интересовали.

Такимъ образомъ Чаадаевъ не могъ раздѣлять идеаловъ ни Никиты Муравьева, ни Н. Тургенева, ни Пестеля; его интересовало другое: быть можетъ, единственный изъ декабристовъ (если не считать Лунина) Чаадаевъ обратилъ главное вниманіе не на соціально-политическіе, а на философско-историческіе вопросы, ища рѣшенія ихъ на религіозной почвѣ. Эти философско-историческіе запросы дѣлаютъ Чаадаева предшественникомъ Герцена, а религіозная ихъ обосновка роднитъ его съ представителями мистицизма двадцатыхъ годовъ. Объ этомъ мистицизмѣ Чаадаева рѣчь будетъ ниже; теперь намъ достаточно указать на то, что философско-историческіе интересы Чаадаева выдвигали его въ первые ряды русской интеллигенціи той эпохи; онъ былъ во всякомъ случаѣ однимъ изъ самыхъ сильныхъ умовъ своего времени. Достаточно вспомнить, что Шеллингъ (познакомившійся съ Чаадаевымъ во время заграничнаго

путешествія послѣдняго 1823—1826 гг.) отзывался о Чаадаевѣ какъ объ одномъ изъ замѣчательнѣйшихъ людей, какихъ онъ когда-либо встрѣчалъ, и ужъ во всякомъ случаѣ какъ о самомъ замѣчательномъ изъ всѣхъ извѣстныхъ ему русскихъ. Насколько послѣднее справедливо — мы сейчасъ увидимъ, познакомившись съ основными историко-философскими воззрѣніями Чаадаева.

Вернувшись изъ заграничнаго путешествія въ Россію послѣ декабрьскаго погрома и іюльскихъ висѣлицъ, Чаадаевъ не могъ не задаться вопросомъ о смыслѣ переживаемыхъ событій, тѣмъ болѣе, что уже въ Европѣ его очевидно занимали подобныя мысли, взятыя подъ болѣе общимъ угломъ зрѣнія. Каковъ вообще смыслъ историческаго процесса, какова его цѣль? — вотъ вопросъ, который стоялъ передъ Чаадаевымъ и рѣшеніе котораго онъ пытался дать въ своихъ „Письмахъ о философіи исторіи“, писавшихся имъ въ теченіе ряда лѣтъ, начиная съ 1828-го года. Первое изъ этихъ писемъ и есть знаменитое „Философическое письмо“, напечатанное въ 1836 г. въ „Телескопѣ“ и повлекшее за собой высочайшее объявленіе Чаадаева сумасшедшимъ... И какъ разъ въ этомъ письмѣ особенно, какъ и во всѣхъ нихъ вообще, Чаадаевъ проявилъ всю силу своего строго логическаго ума. Не всѣ мысли Чаадаева были самостоятельны и оригинальны, многое онъ заимствовалъ, какъ это уже давно доказано, отъ идеологовъ католической реакціи: но все заимствованное онъ передумалъ и перестрадалъ, онъ привелъ всѣ свои мысли въ стройную систему, онъ имѣлъ свое цѣльное міровоззрѣніе.

II.

Основная мысль системы Чаадаева заключается въ разрѣшеніи проблемы философіи исторіи. Не всякій

историческій процессъ—такова эта основная мысль—можетъ считаться прогрессомъ, а значитъ претендовать на смыслъ и на телеологичность; и личности и народу недостаточно только „жить", чтобы имѣть право на вниманіе со стороны; кому интересенъ процессъ такой растительной жизни, не имѣющей внутренняго смысла, не освѣщенной и не освященной одной всеобъемлющей идеей? Отчего насъ интересуетъ главнымъ образомъ исторія западно европейскихъ странъ, ихъ послѣдовательнаго и постепеннаго развитія, а исторія громаднаго Китая оставляетъ насъ вполнѣ равнодушными или, въ лучшемъ случаѣ, возбуждаетъ только внѣшнее любопытство? Отчего китайцы, владѣя задолго до европейцевъ тремя могущественнѣйшими орудіями внѣшняго прогресса—печатнымъ станкомъ, компасомъ и порохомъ—замерли на одной точкѣ историческаго пути?

На все это отвѣтъ одинъ: самъ по себѣ историческій процессъ не есть еще прогрессъ, важна не внѣшняя исторія, а внутренняя идея; такой общей идеи не было у Китая, но она есть въ Европѣ; это, конечно, идея христіанства, дѣлающая историческій процессъ прогрессомъ и обращающая прогрессъ въ процессъ достиженія царства Божія на землѣ. Христіанство является проявленіемъ руководительства Богомъ человѣческаго рода на его историческомъ пути; въ то же время христіанство является и той внутренней идеей, которая указываетъ цѣль и смыслъ и отдѣльной личности и народамъ. Эта единая внутренняя идея должна проявиться въ единой формѣ; такой формой явилось и является только католичество. Истинное христіанство есть католичество и католичество есть истинное христіанство.

Но если такъ, то каково же положеніе Россіи? Каковъ смыслъ ея историческаго развитія? Каковъ ея историческій путь? На всѣ эти вопросы Чаадаевъ

и отвѣчаетъ въ своемъ знаменитомъ „Философическомъ письмѣ“; легко понять, каковъ былъ этотъ отвѣтъ съ той общей точки зрѣнія, на которой стоялъ Чаадаевъ и которую мы только-что изложили. Конечно, Россія не Китай, Россія страна христіанская; но вѣдь и Абиссинія тоже христіанская страна, изъ чего однако вовсе не слѣдуетъ, что абиссинское христіанство „возсоздаетъ тотъ порядокъ, который составляетъ конечное предназначеніе человѣчества“. Существуетъ только единый путь прогресса, путь западно-европейскій, путь католицизма какъ единой формы христіанства. Чаадаевъ, по совершенно вѣрному замѣчанію его издателя, католическаго патера и русскаго князя Гагарина, не могъ допустить, „чтобы цивилизація не была единой, чтобы могла быть истинная цивилизація внѣ той, которая придала столько блеска народамъ Европы и которая опирается на христіанство; онъ не могъ допустить, чтобы совершенное христіанство не было едино, какъ едина истина“.

Поэтому нѣтъ никакого особаго пути развитія Россія, она должна идти по дорогѣ западно-европейскихъ странъ. „Всѣ европейскіе народы проходили эти столѣтія рука объ руку, —заявляетъ самъ Чаадаевъ въ своемъ Философическомъ письмѣ,—и въ настоящее время, несмотря на всѣ случайныя отклоненія, они всегда будутъ идти по одной и той же дорогѣ“. Россія сбилась съ этого пути. „Враждебныя обстоятельства отстранили насъ отъ общаго движенія, въ которомъ общественная идея христіанства развилась и приняла извѣстныя (т. е. католическія) формы“; „.. мы никогда не шли вмѣстѣ съ другими народами; мы не принадлежимъ ни къ одному изъ великихъ семействъ человѣчества“. Чаадаевъ надѣется, что Россія еще вступитъ на общій европейскій путь: „намъ надобно переначать для

себя снова все воспитаніе человѣческаго рода... Конечно, великъ этотъ путь и, можетъ быть, одно поколѣніе людей не въ состояніи совершить его"; во всякомъ случаѣ, единственный путь прогресса Россіи—путь западно-европейскій; только на этомъ пути историческій процессъ развитія Россіи будетъ прогрессомъ. До сихъ поръ же Россія только жила растительной жизнью, ширилась, росла и развивалась только внѣшнимъ образомъ, не одухотворенная внутренней идеей; ни смысла, ни цѣли не было въ этомъ историческомъ развитіи, ибо не всякій процессъ есть прогрессъ.

Вообще прошлаго у Россіи нѣтъ; есть только рядъ метаній, въ тщетныхъ поискахъ за какой-либо одухотворяющей идеей. „Мы идемъ по пути временъ такъ странно, что каждый сдѣланный шагъ исчезаетъ для насъ безвозвратно;... у насъ нѣтъ развитія собственнаго, самобытнаго, совершенствованія логическаго. Старыя идеи уничтожаются новыми, потому что послѣднія не истекаютъ изъ первыхъ, а западаютъ къ намъ Богъ знаетъ откуда; наши умы не бороздятся неизгладимыми слѣдами послѣдовательнаго движенія идей, которыя составляютъ ихъ силу, потому что мы заимствуемъ идеи уже развитыя. Мы растемъ, но не зрѣемъ; идемъ впередъ, но по какому-то косвенному направленію, не ведущему къ цѣли". Иными словами, мы подчинены какому-то необходимому, но не цѣлесообразному историческому закону, мы эволюціонируемъ, но не прогрессируемъ,—какъ сказалъ бы на мѣстѣ Чаадаева Михайловскій,—историческій процессъ нашего развитія не имѣетъ ничего общаго съ прогрессомъ.

А потому у Россіи нѣтъ не только прошлаго, но и настоящаго; у нея нѣтъ общества, нѣтъ интеллигенціи какъ преемственно связанной группы, нѣтъ общей и преемственно развивающейся идеи. Чаадаевъ

скорбитъ объ этомъ „странномъ положеніи народа, по которому онъ не можетъ остановить своей мысли ни на одномъ рядѣ идей, развивавшихся въ обществѣ постепенно одна изъ другой“: онъ указываетъ на это отсутствіе преемственности, какъ на характерьую черту русскаго интеллигента: „у насъ эта черта общая“... „Въ нашихъ лучшихъ головахъ есть что-то больше, чѣмъ неосновательность. Лучшія идеи, отъ недостатка связи и послѣдовательности, какъ безплодные призраки, цѣпенѣютъ въ нашемъ мозгу. Человѣкъ теряется, не находя средства придти въ соотношеніе, связаться съ тѣмъ, что ему предшествуетъ и что послѣдуетъ“.

Итакъ, ни прошлаго, ни настоящаго у Россіи нѣтъ; есть ли у нея по крайней мѣрѣ хоть будущее? Да, можетъ быть, если только Россія перейдетъ на путь, общій всѣмъ европейскимъ народамъ; пусть наши потомки воспользуются положительнымъ примѣромъ Европы и отрицательнымъ примѣромъ насъ самихъ... А пока что—„мы жили, мы живемъ какъ великій урокъ для отдаленныхъ потомствъ, которыя воспользуются имъ непремѣнно, но въ настоящемъ времени, что бы ни говорили, мы составляемъ пробѣлъ въ порядкѣ разумѣнія“...

III.

Такова въ самыхъ общихъ чертахъ чаадаевская философія исторіи, такова схема, замѣчательная по силѣ и выдержанности мысли. Конечно, она имѣетъ въ настоящее время только чисто историческій интересъ, но зато значеніе ея въ исторіи русской общественной мысли поистинѣ громадно. Центръ тяжести этого значенія лежитъ, какъ мы уже отмѣчали, въ самой постановкѣ проблемы философіи исторіи; знакомство съ этой постановкой вопроса

позволяетъ намъ подробнѣе остановиться на выясненіи положенія Чаадаева въ исторіи русской интеллигенціи.

Прежде всего становится совершенно яснымъ, что связь Чаадаева съ декабризмомъ была вполнѣ внѣшней. Чаадаевъ не видѣлъ въ русскомъ обществѣ той преемственной общей идеи, которая заключалась въ стремленіи къ соціальнымъ реформамъ и политическому освобожденію. Къ этой идеѣ Чаадаевъ былъ глубоко равнодушенъ, и въ этомъ отношеніи онъ стоитъ особнякомъ среди русской интеллигенціи; онъ не имѣетъ ничего общаго не только съ революціоннымъ настроеніемъ, сроднымъ русской интеллигенціи, но даже съ самымъ скромнымъ, самымъ умѣреннымъ либерализмомъ. Невозможно поэтому объяснять „Философическое письмо“ духомъ протеста Чаадаева противъ системы оффиціальнаго мѣщанства; понимать Чаадаева такъ,— значило бы понимать его слишкомъ плоско.

Несомнѣнно, что отчасти на возрѣніяхъ Чаадаева сказалось вліяніе эпохи; надо вспомнить, что свое первое знаменитое письмо Чаадаевъ писалъ въ 1828—1829 гг. и что Герценъ говоритъ, какъ „ужасны были первые годы, слѣдовавшіе за 1825-мъ“ (см. его „Du développement des idées révolutionnaires en Russie“): имѣя въ виду это, мы поймемъ, что эпоха оффиціальнаго мѣщанства могла повліять на оцѣнку Чаадаевымъ настоящаго, на ту пессимистическую характеристику, которую онъ далъ окружавшимъ его представителямъ русскаго „культурнаго“ общества. Но и только: во всемъ остальномъ возрѣнія Чаадаева не зависятъ отъ окружающей его эпохи; они проходятъ равнодушно мимо соціально-политической теоріи и практики, они находятся въ совершенно иной, соціально-философской плоскости. Въ этомъ Чаадаевъ является предшественникомъ

Герцена, какъ мы это еще увидимъ; но тутъ же надо отмѣтить и рѣзко раздѣляющую ихъ другъ отъ друга черту: чаадаевская философія исторіи обосновывалась на религіозной почвѣ.

Философія исторіи совпадала у Чаадаева съ исторіей религіи; достаточно одного этого, чтобы сразу возникъ вопросъ о мистицизмѣ Чаадаева, вопросъ сравнительно недавно поставленный въ русской литературѣ. Дѣйствительно, разъ прогрессъ ведетъ насъ къ цѣли царства Божія на землѣ, разъ человѣчество на своемъ пути непосредственно руководится Богомъ, то что же представляетъ собою такая философія исторіи, какъ не проявленіе чистѣйшаго мистицизма? Вопросъ о мистицизмѣ Чаадаева кажется окончательно рѣшеннымъ, особенно когда мы узнаемъ, что Чаадаевъ былъ искренно вѣрующимъ человѣкомъ, что христіанскій догматъ воплощенія и искупленія принимался имъ всецѣло. И однако, несмотря на все это, мы не можемъ назвать міровоззрѣніе Чаадаева мистицизмомъ.

Читателю извѣстна наша основная точка зрѣнія на два противоположныхъ психологическихъ типа міросознанія, реализмъ и романтизмъ. Мы указывали на то, что философскій реализмъ проявляется въ раціоналистическихъ формахъ; мы опредѣляли также мистицизмъ, какъ религіозный романтизмъ, понимая подъ романтизмомъ стремленіе и проникновеніе за предѣлы предѣльнаго. Стоя на такомъ пониманіи мистицизма, мы не можемъ причислить къ нему знакомое уже намъ міровоззрѣніе Чаадаева.

Начать съ того, что Чаадаевъ былъ типичнѣйшимъ раціоналистомъ, будучи въ этомъ отношеніи тѣсно связанъ и съ декабристами и съ общимъ направленіемъ мысли XVIII-го вѣка. Два-три примѣра: Чаадаевъ глубоко убѣжденъ, что двигателемъ историческаго процесса является только идея; въ этомъ

отношеніи онъ является сыномъ своего времени (даже сильно поотставшимъ отъ своего времени) и антиподомъ русскихъ марксистовъ конца XIX-го столѣтія, съ ихъ теоріей экономической выгоды какъ primi motoris историческаго процесса. „Выгоды всегда слѣдовали за идеями,—категорически заявляетъ Чаадаевъ, — но никогда имъ не предшествовали. Мнѣнія рождали выгоды, но выгоды никогда не рождали мнѣній“. Въ другомъ мѣстѣ своего „Философическаго письма“ Чаадаевъ не менѣе рѣшительно указываетъ на громадную роль личности въ исторіи; сила личности оказывается пропорціональна силѣ мысли, носительницей которой является личность. „Массы находятся подъ вліяніемъ особеннаго рода силъ,—говоритъ Чаадаевъ, — развивающихся въ избранныхъ членахъ общества. Массы сами не думаютъ; посреди нихъ есть мыслители, которые думаютъ за нихъ, возбуждаютъ собирательное разумѣніе націи и заставляетъ ее двигаться. Между тѣмъ какъ небольшое число мыслитъ, остальное чувствуетъ, и общее движеніе проявляется“... Таковъ у Чаадаева взглядъ на значеніе интеллигенціи, этого „собирательнаго разумѣнія націи“; Чаадаевъ со своей раціоналистической точки зрѣнія впервые выставилъ здѣсь въ зачаточномъ видѣ теорію критически мыслящихъ личностей, впослѣдствіи развитую Лавровымъ.

Но все это между прочимъ; тутъ интересно главнымъ образомъ ясное проявленіе чаадаевскаго раціонализма. Допустимъ однако, что такое указаніе не рѣшаетъ еще въ отрицательную сторону вопроса о мистицизмѣ Чаадаева, хотя съ нашей точки зрѣнія раціонализмъ и мистицизмъ не совмѣстимы другъ съ другомъ; мы дѣлаемъ все-таки такое допущеніе, имѣя въ виду, что „идея“, двигающая, согласно Чаадаеву, прогрессъ, есть идея христіанская, т.-е. по существу своему ирраціоналистическая. Но и

такое допущеніе не приближаетъ Чаадаева къ мистицизму въ нашемъ его пониманіи.

Дѣло въ томъ, что ирраціональное не тождественно съ „мистическимъ“. Дѣйствительно, всякій мистицизмъ ирраціоналенъ, но далеко не всякій ирраціонализмъ мистиченъ; характернымъ примѣромъ не-мистическаго ирраціонализма можетъ служить почти все историческое христіанство, въ томъ числѣ и христіанство католической формы. Въ немъ многое ирраціонально, сплошь ирраціональна вся догматическая часть, но есть ли во всей этой сухой казенщинѣ хоть одно зерно мистицизма? Оно было когда-то, въ далекую отъ насъ эпоху средневѣковья, но чѣмъ дальше шло время, тѣмъ болѣе и болѣе былой религіозный романтизмъ подмѣнялся мертвымъ и догматическимъ ирраціонализмомъ. Протестантизмъ окончательно порвалъ со всѣмъ ирраціональнымъ и обратился къ слезливому и елейному піетизму, съ которымъ мы уже немного познакомились, говоря о Жуковскомъ; католицизмъ же остался при старыхъ внѣшнихъ формахъ, за которыми уже не было живой души. И поскольку Чаадаевъ связалъ свое міровоззрѣніе съ идеалами „католической реакціи“, поскольку онъ исповѣдуетъ псевдо-мистическій оффиціальный католицизмъ, постольку онъ типичный представитель псевдо-мистицизма, подобно тому, какъ его друзья декабристы были типичными представителями псевдоромантизма. Впослѣдствіи, въ тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ, Чаадаевъ пытался найти точку опоры для своего ирраціонализма въ шеллингіанствѣ, въ которомъ онъ искалъ спасенія отъ сугубаго раціонализма Гегеля и его россійскихъ послѣдователей (см. письмо Чаадаева къ Шеллингу отъ 15 апр. 1842 г.); но эта попытка опереться на философскій романтизмъ шеллингіанства не мѣшала Чаадаеву оставаться религіознымъ псевдо-романтикомъ, пред-

ставителемъ псевдо-мистицизма. Отъ реалистическаго берега Чаадаевъ отсталъ, а къ романтическому не присталъ; не даромъ онъ былъ однимъ изъ „лишнихъ людей“ своего времени, характернымъ признакомъ которыхъ было, какъ мы уже знаемъ, раздвоенiе между романтизмомъ и реализмомъ.

IV.

Итакъ, догматическiй ирраціонализмъ Чаадаева является характернымъ псевдо-мистицизмомъ; съ этой точки зрѣнія любопытно прослѣдить за борьбой Чаадаева съ позитивнымъ рѣшеніемъ вопросовъ философіи исторіи и съ переодѣваніемъ этихъ рѣшеній изъ позитивнаго въ псевдо-мистическій костюмъ. Дѣло идетъ о знакомой уже намъ проблемѣ историческаго процесса и прогресса; значительная часть второго и третьяго изъ чаадаевскихъ „Писемъ“ посвящена разработкѣ именно этой проблемы. Чаадаевъ возстаетъ противъ позитивныхъ теорій прогресса; онъ еще и еще разъ подчеркиваетъ, что не всякій историческій процессъ есть прогрессъ.

„...Когда произносятъ великія слова о человѣческомъ совершенствованіи, о прогрессѣ человѣческаго разума, то думаютъ, что этимъ все сказано, все объяснено: говорятъ, что человѣкъ только и дѣлалъ все время, что шелъ впередъ“. По мнѣнію Чаадаева, это совершенно невѣрно; достаточно вспомнить неподвижность Китая или Индіи: „это состояніе неподвижности необходимо заканчиваетъ собою всякій чисто человѣческій прогрессъ“. Только духовный, религіозный, христіанско-католическій прогрессъ по существу своему безконеченъ; вообще же говоря, „прогрессъ человѣческой природы никоимъ образомъ небезпредѣленъ, какъ это воображаютъ; существуетъ граница, которую онъ никогда не переходитъ“.

Чаадаевъ не находитъ достаточно сильныхъ словъ для осужденія этой позитивной теоріи прогресса, этой „безразсудной системы механической способности къ совершенствованію, столь очевидно отвергнутой опытомъ всѣхъ вѣковъ“; зато онъ признаетъ „реальный принципъ непрерывнаго движенія впередъ только въ томъ обществѣ, членами котораго мы являемся и которое сдѣлано вовсе не человѣческими руками“... Конечно, все это строго логично, но въ то же время это является отсыланіемъ отъ Понтія къ Пилату, отъ позитивной теоріи прогресса къ теоріи прогресса псевдо-мистической; обычная теорія прогресса, эта „шигалевщина во времени“ оставляется Чаадаевымъ во всей ея неприкосновенности. Болѣе того, онъ самъ въ концѣ концовъ приходитъ къ этой шигалевщинѣ, къ этическому и соціологическому анти-индивидуализму.

Иначе, положимъ, и быть не могло; теорія, заявляющая, что вся европейская исторія есть исторія религіозная, исторія водительства Богомъ одного народа (вся Европа для Чаадаева—это только одинъ избранный народъ, народъ христіанскій, см. второе „Философическое письмо“), такая теорія должна оправдывать и объяснять божественнымъ произволеніемъ даже костры инквизиціи и пытки палачей Филиппа II-го. Бѣлинскій, какъ помнимъ, требовалъ отъ философіи „Егора Ѳедорыча“ отчета „во всѣхъ жертвахъ случайностей, суевѣрія, инквизиціи, Филиппа II и проч., и проч.“; Чаадаевъ отнесся бы только съ усмѣшкой къ такому требованію: для него человѣческая личность—ничто, случайность.

Онъ вполнѣ оправдываетъ тѣ „ужасныя истребленія по приказанію Моисея“, разсказами о которыхъ переполнена вся библія, все Второзаконіе; болѣе того, Чаадаевъ даже возмущается—какъ смѣла возмутиться такими избіеніями пустая и нече-

ствая просвѣтительная философія XVIII-го вѣка!.. „Эта философія не понимала,—презрительно замѣчаетъ Чаадаевъ,—что человѣкъ, который былъ столь чудеснымъ орудіемъ въ рукѣ Провидѣнія, наперсникомъ всѣхъ Его тайнъ, могъ дѣйствовать только какъ оно, только какъ природа; времена и поколѣнія не могли имѣть для него ни малѣйшаго значенія“. Чаадаевъ не хочетъ понять, что дѣло здѣсь не въ Моисеѣ, а въ самомъ Господѣ Богѣ, которому впослѣдствіи Иванъ Карамазовъ почтительнѣйше возвратитъ билетъ для входа въ міровую гармонію, не будучи въ силахъ постигнуть необходимости безвинной человѣческой муки ради какой-бы то ни было идеи... Для Чаадаева же цѣлыя поколѣнія ничто передъ божественной волей; тѣмъ болѣе ничтожна для него отдѣльная человѣческая личность.

Изъ всего предыдущаго уже можно вывести предположеніе, что Чаадаевъ былъ близокъ къ „органической теоріи общества“, быть можетъ, не безъ вліянія шеллингіанства; и дѣйствительно, онъ рѣшительно заявляетъ, „что народы, хотя они и являются существами сложными, на самомъ дѣлѣ суть такія же моральныя существа, какъ и отдѣльные индивидуумы“ (письмо второе); онъ идетъ далѣе и съ полнымъ одобреніемъ приводитъ мысль Паскаля о томъ, что „весь послѣдовательный рядъ людей есть не что иное, какъ одинъ Человѣкъ, существующій вѣчно“.

Ясно теперь, какъ Чаадаевъ можетъ относиться къ индивидууму, къ человѣческой личности: для него всякое „я“ подлежитъ упраздненію, начиная съ собственнаго. „Между мною и истиною вѣчно становится что-то постороннее; и это постороннее — это я самъ. Я самъ отъ себя заслоняю истину. Одно, слѣдовательно, средство открыть ее:

отстранить свое *я*“—говоритъ Чаадаевъ. Въ другомъ мѣстѣ онъ заявляетъ „съ чувствомъ истиннаго счастья“, что человѣческій умъ „становится съ нѣкотораго времени еще безличнѣе, чѣмъ когда-либо“... „У человѣка нѣтъ другого назначенія въ этомъ мірѣ,—продолжаетъ Чаадаевъ,- какъ эта работа разрушенія своего личнаго бытія и замѣна его бытіемъ совершенно соціальнымъ и безличнымъ“ (письмо третье). За всю двухвѣковую исторію русской общественной мысли никто не пошелъ дальше Чаадаева въ подобномъ крайнемъ *этическомъ и соціологическомъ анти-индивидуализмѣ*.

Уже одно это объясняетъ намъ полное идейное одиночество Чаадаева среди современной ему русской интеллигенціи, которая, начиная съ XVIII-го вѣка, медленно, но вѣрно шла къ принципамъ діаметрально противоположнымъ. Мы видѣли, къ чему пришелъ Бѣлинскій; мы увидимъ, что въ славянофильствѣ и западничествѣ во главѣ угла лежалъ этическій и соціологическій индивидуализмъ; Чаадаевъ же со своими противоположными принципами поистинѣ представлялъ собою съ этой точки зрѣнія какой-то „пробѣлъ въ порядкѣ разумѣнія“. Съ предыдущимъ развитіемъ русской интеллигенціи онъ былъ связанъ только внѣшнимъ образомъ, и мы могли бы оставить его совершенно въ сторонѣ, изучая развитіе русской общественной мысли, если бы онъ не былъ такъ тѣсно связанъ съ послѣдующимъ ея развитіемъ. Мы уже указывали, что Чаадаевъ впервые выпукло и ярко поставилъ передъ русской интеллигенціей проблему философіи исторіи и рядъ связанныхъ съ нею вопросовъ—о смыслѣ историческаго процесса, о пути развитія Россіи, о томъ, что такое прогрессъ; только съ этой точки зрѣнія понятна роль Чаадаева среди русской интеллигенціи и его положеніе въ исторіи русской общественной мысли; только съ этой

точки зрѣнія понятно его значеніе, какъ предшественника славянофиловъ, западниковъ и Герцена.

Нѣсколько ниже, когда мы въ общихъ чертахъ познакомимся съ великимъ расколомъ русской общественной мысли сороковыхъ годовъ, мы убѣдимся, что Чаадаевъ не былъ ни западникомъ, ни славянофиломъ, подобно тому какъ онъ не былъ ни реалистомъ, ни романтикомъ; но нѣтъ никакого сомнѣнія, что онъ оказалъ большое вліяніе на построенія славянофильской мысли самой постановкой проблемъ философіи исторіи. Конечно, не Чаадаевъ толкнулъ славянофильство на путь религіознаго романтизма, но все же сильное вліяніе его въ этомъ отношеніи неоспоримо. Славянофилы, по справедливому замѣчанію П. Милюкова, „сами по себѣ уже были склонны приписывать религіозной идеѣ первенствующую роль въ развитіи культуры; но Чаадаевъ едва ли не первый открылъ имъ глаза на общую связь идей христіанской исторической философіи, а только въ этой связи православная религіозная идея получала всемірно-историческое значеніе“.

Разумѣется, славянофилы шли не за Чаадаевымъ, а противъ Чаадаева, обращая свои взгляды не на католическій Западъ, а на православный Востокъ; но это не мѣшало общности точки ихъ исхода, что въ свою очередь не мѣшало славянофиламъ и Чаадаеву быть идейными врагами: съ одной стороны самъ Чаадаевъ вполнѣ опредѣленно заявлялъ себя врагомъ славянофильства, съ другой стороны самъ же онъ указываетъ въ своей „Апологіи сумасшедшаго“ на тотъ крикъ и шумъ, который подняли люди идейно близкіе къ славянофильству послѣ появленія въ печати „Философическаго письма“. Но не будучи славянофиломъ, Чаадаевъ въ то же время былъ еще болѣе далекъ отъ западничества; называть Чаадаева западникомъ — значитъ впадать въ ошибку

quaternio terminorum и придавать слову „западникъ“ два совершенно различныхъ значенія. „Западничество“—вполнѣ опредѣленное міровоззрѣніе эпохи сороковыхъ годовъ, которое мы еще охарактеризуемъ на ближайшихъ страницахъ; но во всякомъ случаѣ ясно, что оно не имѣетъ ничего общаго съ западничествомъ Чаадаева, т. е. съ его вѣрой въ Западъ, какъ хранителя католическихъ преданій и религіознаго прогресса.

V.

Но если Чаадаевъ не былъ ни западникомъ, ни славянофиломъ, то все же несомнѣнно, что въ общемъ онъ былъ ближе по духу къ славянофильству, чѣмъ къ западничеству: реалистическое и отчасти соціалистическое западничество не могло имѣть точекъ соприкосновенія съ міровоззрѣніемъ Чаадаева, за исключеніемъ только одинаково отрицательнаго отношенія къ окружающей россійской дѣйствительности. Со славянофильствомъ же у Чаадаева могли еще быть общіе философско-историческіе взгляды—хотя бы, напримѣръ, по вопросу о пути развитія Россіи.

Необходимо отмѣтить эволюцію воззрѣній Чаадаева именно въ этомъ вопросѣ. Мы видѣли, каковы были въ этой области взгляды Чаадаева въ эпоху написанія „Философическихъ писемъ“, т. е. въ 1827—1830 гг.: существуетъ только единый общеевропейскій путь прогресса, какъ едина западноевропейская христіанская культура, пока Россія не вступитъ на этотъ общій путь, она будетъ представлять собою пробѣлъ въ порядкѣ разумѣнія... Впослѣдствіи Чаадаевъ мало-по-малу измѣнилъ этому своему основному положенію и отказался отъ мысли сводить на нѣтъ тысячелѣтнюю исторію жизни много-

милліоннаго народа только потому, что она не укладывается въ схемы той или иной философіи исторіи; онъ пришелъ къ признанію смысла исторической жизни Россіи и находилъ этотъ смыслъ въ исторической миссіи Россіи быть спасительницей Запада: въ прошедшемъ Россія разъ уже спасла Европу въ XIII—XIV вѣкѣ, и въ будущемъ она ее спасетъ отъ соціальнаго разложенія. Славянофилы пришли къ этой же мысли, но толковали ее въ націоналистическомъ смыслѣ, въ то время какъ Чаадаевъ развивалъ ее въ духѣ космополитизма, требуя „всечеловѣчности", такъ что и здѣсь онъ былъ непримиримѣйшимъ врагомъ славянофильства.

Во всякомъ случаѣ уже въ самомъ началѣ тридцатыхъ годовъ онъ пришелъ къ мысли о возможности *особаго пути развитія Россіи;* по крайней мѣрѣ въ серединѣ 1833-го года въ своемъ любопытномъ письмѣ къ Николаю I Чаадаевъ высказывалъ свое глубокое убѣжденіе, что „Россія развилась совершенно иначе (чѣмъ Европа) и у нея есть спеціальное назначеніе, которое она должна выполнить въ мірѣ;... русская нація, великая и сильная, должна, какъ мнѣ кажется, не заимствовать отъ другихъ народовъ ихъ дѣятельность, а заставить ихъ принять свою"... Въ этихъ словахъ однако нѣтъ ничего общаго съ націоналистическими тенденціями славянофильства, наоборотъ, эту тенденцію Чаадаевъ считаетъ „истиннымъ бѣдствіемъ" и говоритъ, что ему грустно видѣть, „что въ тотъ моментъ, когда всѣ народы сближаются, когда всѣ мѣстныя и географическія особенности стушевываются—мы погружаемся въ себя и обращаемся къ колокольнѣ своего прихода. Вы знаете,—продолжаетъ онъ въ этомъ письмѣ (1834 г.) къ А. И. Тургеневу,—что по моему мнѣнію Россіи суждена великая духовная будущность: *она должна разрѣшить нѣкогда всѣ во-*

просы, о которыхъ споритъ Европа" (курсивъ нашъ). И Чаадаевъ думаетъ, что славянофильскія тенденціи стоятъ поперекъ дороги такому разрѣшенію вопроса: „если эти тенденціи не прекратятся, мнѣ придется проститься съ моими надеждами"...

Но гдѣ же лежитъ возможность для Россіи разрѣшить тѣ проклятые вопросы, съ которыми не можетъ справиться Западъ? Зерно этой возможности лежитъ въ томъ фактѣ, что Россія можетъ воспользоваться послѣдними плодами европейскаго просвѣщенія, принять его положительныя стороны и отбросить отрицательныя: „я думаю, что *мы пришли послѣ другихъ, чтобы сдѣлать лучше ихъ*, избѣгнуть ихъ ошибокъ, заблужденій и суевѣрій",—заявляетъ Чаадаевъ въ своей „Апологіи сумасшедшаго" (1837 г.; курсивъ нашъ).

Въ двухъ подчеркнутыхъ нами положеніяхъ Чаадаевъ предвосхитилъ основныя положенія не славянофильства, а *народничества*, а значитъ былъ предшественникомъ—мы въ этомъ еще убѣдимся—геніальнаго родоначальника народничества, Герцена. Россіи суждено разрѣшить соціальныя проблемы Запада; ей возможно это сдѣлать потому, что чѣмъ она моложе по историческому возрасту, тѣмъ она богаче историческимъ опытомъ—такова была, какъ мы увидимъ, глубокая вѣра народничества; чѣмъ мы моложе Европы, тѣмъ мы старше ея, говорилъ впослѣдствіи Михайловскій. Первымъ выразителемъ этихъ идей и ближайшимъ предшественникомъ Герцена является, какъ видимъ, Чаадаевъ, пришедшій въ концѣ концовъ къ глубокому убѣжденію, что „мы призваны рѣшить большую часть проблемъ соціальнаго строя, завершить большую часть идей, возникшихъ въ старомъ обществѣ, отвѣтить на самые важные вопросы, занимающіе человѣчество" („Апологія сумасшедшаго").

Къ такимъ взглядамъ пришелъ въ тридцатыхъ годахъ Чаадаевъ — какъ-разъ въ ту эпоху, когда лучшая часть русской интеллигенціи совершенно не интересовалась вопросами соціальной философіи, а увлекалась споромъ объ искусствѣ, какъ отраженіи абсолютнаго въ конечномъ, о жизни въ духѣ и т. п. Чаадаевъ оказался піонеромъ новаго пути русской мысли и въ этомъ отношеніи значеніе его въ исторіи русской общественной мысли поистинѣ громадно. Постоянно проповѣдуя свои теоріи въ московскихъ интеллигентскихъ кружкахъ тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ, Чаадаевъ первый возбудилъ въ широкихъ кругахъ русской интеллигенціи проблему философіи исторіи; подъ положительнымъ и отрицательнымъ давленіемъ его воззрѣній родилось и выросло славянофильство. Споръ между Кавелинымъ и Самаринымъ (въ 1847 г.) по вопросу о философіи русской исторіи — мы скоро познакомимся съ этимъ замѣчательнымъ эпизодомъ исторіи русской общественной мысли — былъ по существу дѣла разработкой вопроса еще двадцатью годами ранѣе въ упоръ поставленнаго Чаадаевымъ. Наконецъ, знаменитая книга Герцена „Съ того берега" была только геніальнымъ рѣшеніемъ вопросовъ, впервые поставленныхъ Чаадаевымъ, который можетъ по справедливости считаться предтечей и предшественникомъ Герцена [1]).

Оговоримся, впрочемъ, что по существу воззрѣній Чаадаевъ и Герценъ представляютъ собою два полюса русской мысли. Мы увидимъ, что чаадаевская вѣра въ самодержавно-папистскій, католическій Западъ замѣнилась у Герцена вѣрою въ самоуправляю-

[1]) Полное подтвержденіе такого взгляда мы находимъ въ одномъ изъ писемъ самого Герцена (опубликованныхъ въ 1917 году). Посылая московскимъ друзьямъ въ 1849 году только что вышедшую свою книгу «Vom andern Ufer», Герценъ пишетъ: «Покажите Петру Яковлевичу (Чаадаеву), что написано объ немъ; онъ скажетъ: да, я его формировалъ, мой ставленникъ»...

щійся общинный Востокъ; крайній соціологическій и этическій анти-индивидуализмъ перваго замѣнился яркимъ соціологическимъ и этическимъ индивидуализмомъ второго; чаадаевское признаніе христіанскаго историческаго процесса прогрессомъ уступаетъ у Герцена мѣсто совершенному отрицанію цѣлесообразности прогресса; абстрактное „человѣчество" Чаадаева обращается въ реальный „народъ" у Герцена и т. д. и т. д. Тутъ все противоположно, за исключеніемъ общности вопросовъ, разно рѣшаемыхъ Чаадаевымъ и Герценомъ, но одинаково интересующихъ ихъ.

VI.

Кончаемъ наше знакомство съ Чаадаевымъ, но не съ его основными проблемами, которыя теперь будутъ встрѣчаться намъ на каждомъ шагу исторіи русской общественной мысли. Переходя къ знакомству со славянофильствомъ и западничествомъ, мы хотимъ сразу указать на пунктъ ихъ коренного расхожденія другъ съ другомъ; этотъ пунктъ явился бы для насъ какъ deus ex machina, если бы мы не были знакомы съ воззрѣніями Чаадаева, и онъ заключается со стороны славянофильства въ приписываніи православно-христіанской идеѣ всего того, что Чаадаевъ приписывалъ идеѣ католической.

Славянофильство вывернуло на изнанку міровоззрѣніе Чаадаева; противъ его плюсовъ оно почти вездѣ поставило минусы и наоборотъ. Перечтите все то, что мы говорили выше о философіи исторіи Чаадаева, но вездѣ вмѣсто „Россія" читайте „Европа", вмѣсто „католичество" ставьте „православіе" и обратно—и вы получите въ грубомъ видѣ схему славянофильства. Рѣзкое отрицаніе Чаадаевымъ нашего прошлаго замѣнилось у славянофиловъ не менѣе

крайней идеализацией этого прошлаго; всемірно-историческое значеніе католичества замѣнилось признаніемъ всемірно-историческаго значенія православія; мысль Чаадаева о томъ, что историческій процессъ жизни Россіи не былъ прогрессомъ, уступила у славянофиловъ свое мѣсто положенію, что именно только путь развитія Россіи и былъ истиннымъ прогрессомъ.

Западничество, какъ извѣстно, заняло противоположныя позиціи, одинаково отрицая построенія и славянофильства и Чаадаева; оно не идеализировало нашего прошлаго, но и не отрицало его, а старалось (въ лицѣ Кавелина) объяснить его со строго реалистической точки зрѣнія; западничество одинаково не признавало всемірно-историческаго значенія ни за католицизмомъ, ни за православіемъ и вообще считало христіанство соціальной силой только въ далекомъ прошломъ; оно считало прогрессомъ историческое развитіе и Россіи и Европы, причемъ подчеркивало, насколько мы отстали на пути этого развитія.

Однако на этихъ пунктахъ расхожденія западничества со славянофильствомъ мы не будемъ долго останавливаться, такъ какъ корень этого расхожденія лежитъ гораздо глубже. Мы уже указывали, что славянофильство и западничество раскалываются прежде всего по различнымъ психологическимъ типамъ міропониманія. Западничество было *реалистично*, въ томъ смыслѣ этого слова, который мы ему придавали всюду выше; гегельянство было для Бѣлинскаго поворотнымъ пунктомъ къ реализму, а для большинства западниковъ кромѣ того и къ раціонализму. Славянофильство, наоборотъ, было *романтично*, въ указывавшемся нами ранѣе смыслѣ; оно начало съ упорнаго противодѣйствія русскому гегельянству и основывалось на шеллингіанствѣ, какъ на системѣ геніальной философской романтики.

Примиренія на этой почвѣ, конечно, быть не

могло. Еще въ 1839 г. Иванъ Кирѣевскій рѣзко возсталъ противъ западно-европейскаго раціонализма въ своемъ „Обозрѣніи современной литературы"; западной Европѣ онъ противопоставлялъ Россію, съ ея „православно-словенскимъ" міровоззрѣніемъ; впослѣдствіи онъ пытался создать систему религіознаго романтизма въ своей статьѣ въ „Московскомъ Сборникѣ" (1852 г.). Такимъ образомъ не только романтизмъ, но и религіозный романтизмъ (т.-е. мистицизмъ) былъ присущъ славянофильству; въ этомъ отношеніи славянофилы начинаютъ собою новое теченіе русской общественной мысли, идущее черезъ Достоевскаго и Вл. Соловьева къ мистикамъ начала XX-го столѣтія. Главные этапы этого пути русской мысли мы еще будемъ отмѣчать въ дальнѣйшемъ, но бо̀льшее вниманіе сосредоточимъ на другомъ, реалистическомъ теченіи, идущемъ отъ западничества черезъ народничество къ реалистическимъ системамъ нашихъ дней; это теченіе сыграло несомнѣнно болѣе важную роль въ исторіи русской общественной мысли.

Но кромѣ расхожденія по психологическимъ типамъ міропониманія, славянофильство и западничество расходились еще—и, казалось, расходились діаметрально—въ постановкѣ и рѣшеніи той проблемы, изученіе которой является нашей аріадниной нитью,—проблемы индивидуализма. Мы сейчасъ увидимъ, какъ славянофильство боролось съ воображаемымъ соціологическимъ ультра-индивидуализмомъ западниковъ, а западничество—съ не менѣе воображаемымъ этическимъ анти-индивидуализмомъ славянофиловъ. Обратимся для этого къ идеѣ „націи" и „народа", которая послужила оселкомъ спора западничества и славянофильства.

Идеѣ „національности" славянофилы придавали то „субстанціональное" значеніе, которое она имѣла въ тридцатыхъ годахъ и среди западниковъ: и на

тѣхъ и на другихъ сказалось вліяніе шеллингіанства, но въ славянофильствѣ оно осложнилось еще религіозными вѣрованіями. Къ началу сороковыхъ годовъ западники отказались отъ своихъ былыхъ взглядовъ на „субстанціальность“ идеи общества, въ то время какъ славянофилы еще болѣе укрѣпили эту идею на религіозной почвѣ. Однако часть западниковъ отъ отрицанія „субстанціальности“ идеи общества и его органическаго строенія перешла въ крайность соціологическаго номинализма, а исходя отсюда—и далѣе, къ „гуманическому космополитизму“ въ вопросѣ о національности. Но мы уже подчеркивали, что признанные вожди западничества никогда не стояли на такой точкѣ зрѣнія: Бѣлинскій, при всемъ своемъ яркомъ соціологическомъ индивидуализмѣ послѣдняго періода своей дѣятельности, не одинъ разъ отмѣчалъ свое несогласіе съ теоріей соціологическаго номинализма и заявлялъ, что „скорѣе готовъ перейти на сторону славянофиловъ, нежели оставаться на сторонѣ гуманическихъ космополитовъ“... Славянофилы рѣзко нападали на теорію соціологическаго номинализма—и въ этомъ отношеніи были вполнѣ правы; но зато они были вполнѣ неправы, когда упрекали всѣхъ западниковъ въ исповѣданіи этой теоріи: соціологическій индивидуализмъ западниковъ славянофилы отождествляли съ крайнимъ соціологическимъ номинализмомъ, не обращая вниманія на то, что въ западничествѣ соціологическій приматъ личности соединялся съ признаніемъ восполняющаго, а не ограничивающаго значенія общества для личности.

Точно такую же ошибку совершало славянофильство въ борьбѣ съ кажущимся „гуманическимъ космополитизмомъ“ западниковъ, въ которомъ оно видѣло прямое наслѣдіе реформы Петра: для позднѣйшихъ эпигоновъ западничества космополитизмъ въ его самыхъ крайнихъ формахъ дѣйствительно былъ

непререкаемой истиной, но мы только-что видѣли, какъ къ нему относился не кто другой, какъ Бѣлинскій. Впрочемъ, славянофильство признавало космополитизмъ, считая его переходной ступенью къ болѣе высокимъ формамъ политическаго самосознанія. Въ интересной диссертаціи К. Аксакова („Ломоносовъ въ исторіи русской литературы и русскаго языка", 1841 г.), написанной еще въ концѣ тридцатыхъ годовъ и подъ гегелевскимъ вліяніемъ, проводится между прочимъ та мысль, что истинный націонализмъ есть синтезъ исключительной національности до XVIII-го вѣка съ настолько же исключительнымъ космополитизмомъ послѣ Петра.

„Изъ національнаго опредѣленія, — говоритъ К. Аксаковъ,—гдѣ каждый имѣетъ постольку значенія, поскольку онъ нація, человѣкъ вырывается, исторгаетъ себя, отрицаетъ особность — національность („особность" Аксакова есть очевидно гегелевская Besonderheit) и является какъ единичность, какъ *индивидуумъ* и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ человѣкъ вообще"... Это теоретическое раздѣленіе „реальной личности" и „абстрактнаго человѣка" характерно для русскихъ философскихъ романтиковъ вообще и для славянофиловъ въ особенности, какъ мы это увидимъ далѣе; и К. Аксаковъ вполнѣ признаетъ положительное значеніе реальной личности; „только съ индивидуумомъ или съ значеніемъ индивидуума (какъ индивидуума) возможно въ народѣ общее человѣческое значеніе". Но это только промежуточная ступень; дальнѣйшую связь между личностью и обществомъ, націей, народомъ—К. Аксаковъ не различаетъ этихъ понятій—онъ выясняетъ въ слѣдующихъ положеніяхъ, пропитанныхъ духомъ гегельянства: „индивидуумъ, отрицая національность, необходимо полагаетъ ее въ себѣ, какъ моментъ, ею условливается. Періодъ исключительной національ-

ности проходитъ, индивидуумъ освобождается и въ то же время освобождается человѣкъ вообще; но національность, какъ необходимый моментъ, не теряетъ своего мѣста... Отсюда выходитъ индивидуумъ освобождающій и являющій въ себѣ общее, но—какъ индивидуумъ такого-то народа". (Собр. соч. К. Аксакова, т. II, стр. 25—27; 45—46; 68—71 и др.).

Мы видимъ, что это почти буквально то самое, что въ это же время, тѣми же словами и пользуясь тѣмъ же источникомъ говорилъ Бѣлинскій; это же самое требованіе синтеза выражалъ и И. Кирѣевскій въ отмѣченныхъ выше статьяхъ 1839—1840 г. Однако не прошло послѣ этого и двухъ лѣтъ, какъ славянофилы рѣшительно порвали съ гегельянствомъ и вмѣсто синтеза стали требовать національной исключительности. Мы скоро увидимъ, что въ своей враждѣ къ соціологическому номинализму они доходили до анти-индивидуализма; такъ и въ своей враждѣ къ космополитизму они доходили до крайняго націонализма (конечно, не въ нынѣшнемъ запачканномъ его значеніи).

Здѣсь надо мимоходомъ отмѣтить одну весьма существенную ошибку славянофильства. Только-что мы отмѣтили у К. Аксакова весьма характерное для славянофиловъ вполнѣ ясное раздѣленіе понятій „реальной личности" и „абстрактнаго человѣка"; тѣмъ болѣе странно, что послѣ этого они могли впасть въ ошибку смѣшенія понятій *націи* и *народа*,—ошибку, исправленную только Герценомъ, Чернышевскимъ и семидесятниками. „Національность" и „народность" въ устахъ славянофиловъ были синонимами, что отчасти и допустимо; отсюда они перенесли синонимичность и въ понятія народа и націи. Что такое народъ и что такое нація? „Русскій народъ", „русская нація"—можно ли между ними поставить знакъ тождества? „Нація" — геогра-

фическій, этнографическій или соціологическій терминъ? Чѣмъ ограничивается „народъ“ — сословными ли предѣлами или общественными классами, или, быть можетъ, онъ, подобно „интеллигенціи“, внѣклассовъ и безсословенъ? Передъ славянофильствомъ только неясно рисовались подобнаго рода вопросы; ихъ пытались они разрѣшить разграниченіемъ понятій Земли и Государства, о чемъ еще будетъ рѣчь ниже. Во всякомъ случаѣ основная ошибка славянофильства — отождествленіе націи и народа — не могла быть исправлена опредѣленіемъ понятій государства и общества; къ чему привела на практикѣ теоретическая ошибка славянофильства — это ясно показали только семидесятники, во главѣ съ Михайловскимъ.

VII.

Возвращаемся однако къ главнымъ пунктамъ расхожденія славянофильства и западничества. На почвѣ коренного различія психологическихъ типовъ мышленія родилась вражда славянофиловъ къ соціологическому номинализму западниковъ, якобы тожественному крайнему соціологическому ультра-индивидуализму и къ ихъ космополитизму, якобы вполнѣ презирающему національность и самобытность; на этой же почвѣ возросло убѣжденіе западниковъ въ крайнемъ анти-индивидуализмѣ ихъ противниковъ, въ ихъ подчиненіи личности обществу. И въ томъ и въ другомъ была однако только незначительная доля истины, въ чемъ мы безъ труда убѣдимся, обратившись къ тѣмъ фактамъ, на которыхъ и славянофилы и западники строили взаимныя обвиненія.

Къ концу сороковыхъ годовъ, когда великій расколъ въ средѣ русской интеллигенціи сталъ уже свершившимся фактомъ, когда уже и славянофилы и западники вполнѣ опредѣлили свое взаимное поло-

женіе—между ними загорѣлся споръ на спеціальную историческую тему, быстро сведшійся къ общимъ вопросамъ и положеніямъ. Выше мы уже упоминали объ этомъ спорѣ и указывали, что споръ этотъ о философіи русской исторіи рѣшалъ вопросъ, за двадцать лѣтъ до того поставленный Чаадаевымъ. Дѣло началось съ теоріи родового быта, впервые формулированной С. Соловьевымъ. Славянофилы, вырабатывавшіе въ то время свою теорію Земли и Государства, основывались на только-что „открытой“ ими общинѣ, въ которой и видѣли положительныя стороны; западники, наоборотъ, искали положительныхъ сторонъ въ устройствѣ государственной власти славянъ, чему и отвѣчала теорія родового быта, предложенная Соловьевымъ. Съ этой чисто спеціальной почвы вопросъ быстро сошелъ на общую и сталъ животрепещущимъ послѣ появленія знаменитой статьи выдающагося представителя младшаго поколѣнія западниковъ, Кавелина.

Статья Кавелина „Взглядъ на юридическій бытъ древней Россіи“ появилась въ 1847 г.; въ ней мы встрѣчаемъ первую въ русской литературѣ попытку опредѣлить содержаніе русской исторіи, какъ развитіе личнаго начала. Это было первое историческое profession de foi, высказанное западничествомъ и освѣщающее вопросъ о личности и обществѣ съ точки зрѣнія, діаметрально противоположной славянофильской. Славянофильство укрѣпилось на идеѣ о „субстанціальности“ общества, для него исторія была проявленіемъ абсолютнаго духа въ народѣ; конечно, ничего подобнаго не могло признавать и не признавало западничество, лучшій примѣръ чего мы видѣли на Бѣлинскомъ, въ послѣднемъ періодѣ его дѣятельности. Поэтому и Кавелинъ хотѣлъ объяснить исторію реальными стремленіями личности и народовъ.

Въ древнѣйшія, но во всякомъ случаѣ не доисто-

рическія времена, говоритъ онъ, русскіе славяне имѣли исключительно родственный бытъ, такъ что племя это образовалось „*исключительно* однимъ путемъ *нарожденія*"; внутренняя исторія славянства „была постепеннымъ развитіемъ исключительно кровнаго, родственнаго быта". Развитіе это стало на новую дорогу около IX—XI вѣка, со времени появленія христіанства, благодаря которому внутренній міръ человѣка могъ получить преобладаніе надъ внѣшнимъ; „...тогда и человѣческая *личность* должна была получить великое, святое значеніе, котораго прежде не имѣла..., (потому что) въ древности *человѣкъ какъ человѣкъ* ничего не значилъ". Мысль о „безусловномъ достоинствѣ *человѣка и человѣческой личности*" (курсивы вездѣ Кавелина) стала прививаться одновременно съ появленіемъ христіанства. До IX—XI в. у русско-славянскихъ племенъ „начала личности... не существовало", а между тѣмъ „личность, сознающая сама по себѣ свое безконечное, безусловное достоинство—есть необходимое условіе всякаго развитія народа". Такимъ образомъ и дальнѣйшая эволюція родового быта и внутреннее содержаніе исторіи Россіи должны были состоять въ развитіи начала личности: „степени развитія начала личности... опредѣляютъ періоды и эпохи русской исторіи" (въ этомъ *основная мысль* статьи Кавелина). Но прежде чѣмъ развивать личность, предстояло создать ее.

Созданіе это происходило постепенно, параллельно съ распаденіемъ родового быта и параллельно съ возникновеніемъ, а потомъ и разложеніемъ *общины* (къ эпохѣ написанія статьи Кавелина это понятіе было уже достаточно обработано славянофилами). Земля нѣкогда была собственностью родового союза, каждый изъ членовъ котораго получалъ свою долю отъ общаго родоначальника, а потому и начальника,

патріарха рода. Въ дальнѣйшей борьбѣ *рода* съ *семьей*, начала общаго съ индивидуальнымъ, заключается причина распаденія родового быта; рядъ родственныхъ семей образуетъ общину. Мало-по-малу особность семей въ общинѣ возрастаетъ, единство общинъ ослабѣваетъ, общины вступаютъ въ періодъ разложенія, что и служитъ причиной призванія варяговъ. Къ этому времени (IX—XI в.) семьи разрастаются въ роды, общинный бытъ разрастается въ государственный и отъ Ярослава до Калиты мы имѣемъ передъ собою разложеніе родового начала началомъ семейственнымъ (по которому отцу наслѣдуетъ сынъ, а не братъ). Побѣда семейственнаго начала надъ родовымъ—„важный шагъ впередъ въ развитіи личности“. Семья побѣдила родъ; для того, чтобы *личность* могла теперь появиться на исторической аренѣ, осталось только, чтобы и семья была побѣждена и освободила изъ себя личность.

Первое начало развитія личности—это усиленіе Москвы, начавшаяся централизація; московскіе князья начинаютъ освобождать личность отъ давленія семьи, они подготовляютъ почву для окончательнаго раскрѣпощенія личности. Іоаннъ Грозный велъ послѣднюю борьбу съ представителями родового начала—съ удѣлами, съ мѣстничествомъ и т. д.; все это сознательно дѣлалось для усиленія государства, и въ то же время безсознательно—для освобожденія *личности*. Наконецъ, то, что началъ Іоаннъ Грозный—довершилъ Петръ Великій. Послѣ крушенія терроризма эпохи Грознаго и неурядицъ эпохи междуцарствія, индивидуальное начало обрисовалось достаточно опредѣленно только въ XVII-мъ столѣтіи. Идея *личности* была уже выработана, раскрѣпощена изъ-подъ ига рода и семьи; личность была создана, ей надо было развиваться. Явился Петръ Великій, и только въ немъ „личность на русской почвѣ всту-

пила въ свои безусловныя права, отрѣшилась отъ непосредственныхъ, природныхъ, исключительно національныхъ опредѣленій, побѣдила ихъ и подчинила себѣ... Вся частная жизнь Петра, вся его государственная дѣятельность есть первая фаза осуществленія начала личности въ русской исторіи“ [1]).

Такова въ общихъ чертахъ замѣчательная статья Кавелина. Намъ не для чего подвергать ее критикѣ съ точки зрѣнія современныхъ историческихъ теорій; можно сказать, что *въ общихъ чертахъ* многое изъ положеній Кавелина можетъ быть принято и въ настоящее время. Правда, современная наука отрицаетъ позднее развитіе родового быта (maximum его развитія, по Соловьеву, около IX вѣка) и отодвигаетъ его въ до-историческое время; но зато семья дѣйствительно признается тѣмъ индивидуалистическимъ ферментомъ разложенія, отъ котораго распался родъ. Общинная собственность считается первой стадіей, за которой, при разложеніи рода, послѣдовала и вторая стадія—собственность индивидуальная; но зато не община считается производной функціей семьи, а обратно. Затѣмъ, современная соціологія, обращающая главное вниманіе на дифференцированіе классовъ, не можетъ принять центромъ содержанія исторіи развитіе личности; такъ, напримѣръ, реформа Петра Великаго выдвинула впередъ прежде всего, разумѣется, не личность, а *общественные классы*: боярство распадалось, дворянство нарождалось—тогда явился Петръ. Но зато, конечно, его реформа, выдвинувъ общественные классы, этимъ самымъ дала возможность и развитію личности, а прежде всего—человѣка.

Принимая съ такими главными ограниченіями теорію Кавелина, мы должны прежде всего под-

---

[1]) Собр. соч. Кавелина; т. I, стр. 1—58.

черкнуть одно обстоятельство, которое дѣйствительно заслуживаетъ большого вниманія. Это—спутанность понятій *личности* и *человѣка*, т.-е. другими словами, понятія этическаго съ соціологическимъ; оба эти слова употребляются имъ совершенно безразлично, какъ синонимы. Первое вниманіе на это обратили славянофилы въ лицѣ Самарина, завязавшаго съ Кавелинымъ оживленную полемику. Мы коснемся этой полемики, но сперва укажемъ на то, что и у Кавелина видны попытки разграничить эти отнюдь не синонимичныя понятія; иногда онъ ихъ даже противопоставляетъ, указывая на то, что въ Европѣ къ XVIII вѣку начало *личности* было развито до крайнихъ предѣловъ, а *человѣкъ* только еще начиналъ борьбу за свои права, въ то время какъ въ Россіи при Петрѣ Великомъ *личность* создалась одновременно съ выступленіемъ на сцену *человѣка*. Конечно, это очень грубая историческая схема, но все-таки въ ней различаются понятія человѣка и личности. Но немного дальше Кавелинъ уже забываетъ такое разграниченіе и опять употребляетъ эти слова безразлично, какъ мы это видѣли на предыдущихъ страницахъ.

VIII.

Самаринъ отвѣчалъ на всѣ эти теоріи Кавелина и западниковъ подробной статьей „О мнѣніяхъ „Современника“ историческихъ и литературныхъ“ („Москвитянинъ“ 1847 г., № 2). Въ христіанствѣ, говоритъ Самаринъ, вслѣдъ за *освобожденіемъ* личности идетъ и *самоотреченіе* ея, на чемъ и зиждется христіанская община. Идея личности, внѣ самоотреченія, есть начало западное; развитіе его создало на западѣ рядъ однородныхъ явленій: „въ сферѣ государства—различные виды искусственной ассоці-

ацін, коей теорія изложена въ Contrat social Руссо; въ сферѣ религіи—протестантизмъ; въ сферѣ искусства—романтизмъ". Но всѣ эти начала германской жизни, равно какъ и элементы романскаго міра—маккіавелизмъ, католицизмъ и классицизмъ—Самаринъ не считаетъ хотя бы приблизительнымъ рѣшеніемъ вопроса о личности и обществѣ.

Начало личности развилось въ Европѣ съ необычайной силой—особенно въ XVIII вѣкѣ—но оно не могло не потерпѣть полнаго фіаско; тѣмъ болѣе, съ точки зрѣнія Самарина, странно, что въ серединѣ XIX вѣка такое преклоненіе предъ личностью возможно среди русской интеллигенціи. Во всякомъ случаѣ это типичный анахронизмъ: западники громко провозглашаютъ приматъ личности надъ обществомъ какъ-разъ въ то самое время, когда въ Европѣ повсюду „на разныхъ тонахъ повторяется одна тема: скорбное признаніе несостоятельности человѣческой личности и безсилія такъ называемаго индивидуализма"...

Здѣсь очевиденъ намекъ на Луи Блана, а можетъ быть сказывается и вліяніе его,—мы помнимъ, что зависимость славянофильства отъ соціализма отмѣчалъ еще Бѣлинскій,—тѣмъ болѣе, что опредѣленіе индивидуализма Самаринъ цѣликомъ заимствуетъ отъ Луи Блана: „le principe de l'individualisme est celui qui, prenant l'homme en dehors de la sociètè, le rend seul juge de ce qui l'entoure et de lui même, lui donne un sentiment exalté des ses droits, sans lui indiquer ses devoirs, l'abandonne a ses propres forces et pour tout gouvernement proclame le laisser faire" [1]). (Эта цитата

[1]) „Принципъ индивидуализма беретъ человѣка внѣ общества, ставитъ его единымъ судьею всего окружающаго и его самого, даетъ ему преувеличенное мнѣніе о его правахъ, не указывая ему на его обязанности, предоставляетъ его собственнымъ силамъ и вмѣсто какого бы то ни было управленія провозглашаетъ свободу дѣйствій".

взята Самаринымъ изъ „Histoire de la rèvolut française“; v. I, pp. 9—10; 1847 г.). Въ такомъ индивидуализмѣ обвиняется имъ и Кавелинъ.

Исходя изъ этого опредѣленія и считая личность эгоистическимъ началомъ разложенія и разъединенія, Самаринъ спрашиваетъ: „какимъ образомъ начало разобщающее обратится въ противоположное начало примиренія и единенія?“—что необходимо для существованія общества. Интересно, что въ эту фразу въ „Москвитянинѣ“ вкралась опечатка, именно, вмѣсто „примиренія“ стояло „приниженія“; опечатку эту Самаринъ выяснилъ лишь десять лѣтъ спустя (въ письмѣ къ Герцену, 9 мая 1858 г.), но, несмотря на всю свою незначительность, она способствовала дальнѣйшему разладу между славянофилами и западниками: послѣдніе, съ Кавелинымъ во главѣ, энергично нападали на эту „теорію приниженія личности“, которой отнюдь не исповѣдывало славянофильство.

Кстати сказать, у Самарина мы снова встрѣчаемъ ясное разграниченіе понятій *человѣка* и *личности*; онъ совершенно вѣрно отмѣчаетъ постоянную путаницу этихъ понятій въ статьѣ Кавелина, несмотря на попытку ихъ раздѣленія. Однако и самъ Самаринъ не вполнѣ свободенъ отъ подобнаго же обвиненія, не говоря уже о томъ, что его опредѣленіе человѣка и личности является условнымъ и мало обоснованнымъ: онъ считаетъ *личность* началомъ исключительности, ставящимъ себя мѣриломъ всего, *человѣкъ* же есть главнымъ образомъ органъ сознанія, позволяющаго подавить эгоистическіе инстинкты личности въ пользу общества. Дѣленіе Кавелина, по которому личность есть начало этическое, а человѣкъ—соціологическое, несомнѣнно ближе подходитъ къ нашей точкѣ зрѣнія; но дѣло пока не въ опредѣленіи этихъ понятій, а въ томъ, что славянофилы и западники первые внесли нѣкоторую схематизацію,

необходимую для теоретическаго рѣшенія проблемы индивидуализма. Они расходились другъ съ другомъ во многомъ, не сознавая, что во многихъ отношеніяхъ ихъ споръ былъ споромъ о словахъ; однако тщательное опредѣленіе терминологіи есть первый шагъ къ уясненію спора. Такъ было и съ разграниченіемъ понятій человѣка и личности: впослѣдствіи народничество 70-хъ годовъ обосновалось именно на этомъ разграниченіи.

Но объ этомъ послѣ; теперь возвращаемся къ Самарину. Заканчивая свои возраженія западничеству, Самаринъ подчеркиваетъ то положеніе, что отъ идеи личности мы никогда не дойдемъ до идеи человѣка, такъ какъ всегда будемъ имѣть искусственную ассоціацію, а не органическую общину, относительное право, а не абсолютную норму закона, предъ которымъ личность должна себя чувствовать и несовершенной и неправой. Это подчиненіе личности абсолютнымъ нормамъ завершаетъ собою статью Самарина въ интересующей насъ ея части [1]).

Чтобы закончить исторію этой глубоко интересной для насъ полемики славянофильства и западничества, остановимся еще на отвѣтѣ Кавелина. Въ своемъ „Отвѣтѣ Москвитянину“ („Современникъ“ 1847 г., № 12) онъ заявляетъ, что родовой нормы личности нѣтъ и быть не можетъ, а потому и нельзя говорить о сознательномъ *приниженіи личности* въ общинѣ; это возможно въ идеалѣ, а не въ дѣйствительности (мы знаемъ, что Самаринъ не хотѣлъ говорить о *приниженіи* личности, а говорилъ о *примиреніи* ея). „Покуда такое общество не отыскалось, позвольте мнѣ... остаться при мысли, что то общественное устройство возможно лучшее, въ которомъ для человѣка, его желаній и дѣятельности открыто

[1]) Собр. соч. Самарина, т. I, стр. 25—50.

самое широкое поприще, словомъ, такое устройство, гдѣ абсолютная общинная норма, о которой вы говорите, вовсе не существуетъ". Возражая далѣе на идею подчиненности личности абсолютной нормѣ закона, Кавелинъ доказываетъ, что норма эта— фикція и что единственная реальность есть личность, въ ея свободномъ развитіи: „покуда, г. М... З... К... (подъ такимъ псевдонимомъ скрылъ себя Самаринъ), во всѣхъ перемѣнахъ общественнаго быта въ наше время я вижу одно очень высказанное стремленіе: дать человѣку, личности сколь возможно болѣе развитія... Въ концѣ такого развитія предвидится не царство абсолютнаго закона, а совершенно свободная дѣятельность лица"; абсолютный же законъ сводится къ внѣшней категоріи: „не мѣшай другимъ, не стѣсняй ихъ, ибо безъ этого невозможно общежитіе". Затѣмъ центръ вопроса переносится на общину, на отношеніе ея къ личности, на отреченіе послѣдней отъ самой себя; все это мы затронемъ въ своемъ мѣстѣ.

IX.

Прежде чѣмъ обратиться къ оцѣнкѣ всего этого спора и значенія его для рѣшенія проблемы индивидуализма, укажемъ на отношеніе къ этой полемикѣ главныхъ представителей западничества и славянофильства. Сама по себѣ теорія родового быта вовсе ужъ не настолько противорѣчила идеямъ славянофиловъ, также какъ и „теорія примиренія личности" съ обществомъ отнюдь не была враждебна западникамъ: достаточно указать, что Бѣлинскій находилъ въ этомъ отношеніи въ славянофильствѣ здоровое зерно, а И. Кирѣевскій въ своей статьѣ въ „Москвитянинѣ" еще за два года до полемики Самарина съ Кавелинымъ стоялъ на точкѣ зрѣнія

теоріи родового быта. Однако, несмотря на это, надо признать, что и Кавелинъ и Самаринъ явились точными выразителями идей двухъ группъ русской интеллигенціи.

Бѣлинскій еще за два года до появленія статьи Кавелина высказывалъ тѣ же самыя мысли: „до Петра Великаго—писалъ онъ—въ Россіи развивалось начало семейное и родовое; но не было и признаковъ развитія личнаго... Въ древней Россіи *личность* никогда и ничего не значила, но все значилъ *родъ*“ („Сочиненія А. Пушкина“, гл. X, 1845 г.). Послѣ появленія „Взгляда на юридическій бытъ древней Россіи“ Бѣлинскій всецѣло одобрилъ точку зрѣнія Кавелина и призналъ его пріоритетъ: „вы (первый) пустили въ ходъ идею развитія личнаго начала, какъ содержаніе исторіи русскаго народа“, писалъ онъ ему 22 ноября 1847 г. (подробнѣе мнѣніе Бѣлинскаго высказано въ письмахъ того же времени къ Герцену). Такъ же одобрительно отнесся къ точкѣ зрѣнія Кавелина и Грановскій; уклоняясь отъ вступленія въ полемику, онъ отозвался на возникшій споръ небольшой статьей „О родовомъ бытѣ у древнихъ германцевъ“ (Собр. соч.; т. I, стр. 167, изд. 1856 г.). Отношеніе ко всему этому Герцена можно видѣть изъ его статьи „Старый міръ и Россія“, а главнымъ образомъ изъ его брошюры „Du dèveloppement des idèes revolutionnaires en Russie“, послѣдняя глава которой посвящена спору западниковъ со славянофилами вообще и Кавелина съ Самаринымъ въ частности.

Настолько же солидарны съ Самаринымъ оказались главные представители славянофильства. К. Аксаковъ подробно оспаривалъ теорію родового быта, доказывая, что у славянъ съ древнѣйшихъ временъ было общинное устройство, что „русская земля есть изначала наименѣе патріархальная, наиболѣе семей-

ная и наиболѣе общественная (именно общинная) земля“ (Собр. соч., т. I, стр. 123; см. также стр. 81, 85 и др.). Необходимость добровольнаго самоотреченія личности вполнѣ принимается К. Аксаковымъ, какъ и всѣми славянофилами; отсюда и его теорія Земли и Государства, о которой мы скажемъ ниже.

Хомяковъ также отозвался на этотъ споръ, совершенно раздѣляя точку зрѣнія Самарина; но интересно то, что онъ сталъ почти на точку зрѣнія Кавелина въ вопросѣ о судьбахъ развитія личности и почти повторилъ его теорію, придавъ ей вполнѣ оригинальную окраску; быть можетъ даже онъ построилъ эту теорію независимо отъ статьи Кавелина. Въ своемъ „Письмѣ изъ Англіи“ (1847 г.) Хомяковъ высказываетъ мысль, что соціальная динамика имѣетъ въ основѣ параллелограммъ двухъ силъ: силы самобытной жизни и разумной силы личности (Собр. соч., т. I, стр. 127); въ этомъ не трудно видѣть дѣленіе началъ личности и человѣка. Примѣняя свою теорію параллелограмма этихъ двухъ силъ къ внутренней исторіи Россіи, Хомяковъ доказываетъ, что первая сила, сила самобытной жизни (сила органическая, по его выраженію) дала возможность Россіи слиться „въ одну великую Русскую общину“; сила эта „долго не подавляла разумнаго развитія личности“, хотя перевѣсъ былъ на ея сторонѣ, вызванный внутренними смутами и внѣшними грозами. Но мало-по-малу этотъ перевѣсъ становился все значительнѣе и ощутительнѣе, такъ что къ началу XVII вѣка „область духа человѣческаго была стѣснена“; стѣсненіе это возбудило сильную реакцію, и началась своего рода борьба за индивидуальность, что и проявилось въ эпоху смутнаго времени, около 1612 г. Интеллигенція того времени—Салтыковы, польская партія—вела борьбу за права человѣка и личности, и даже не питающій къ нимъ симпатіи Хомяковъ признаетъ,

что эти западники XVII вѣка были не совсѣмъ неправы. Но сила самобытной жизни восторжествовала, и въ XVII-мъ вѣкѣ мы видимъ только отдѣльныхъ представителей личнаго начала—Котошихина, Хворостинина и другихъ; однако торжество это было временнымъ. Въ концѣ того же вѣка явился Петръ Великій и далъ окончательную побѣду второй силѣ—разумной силѣ личности. Въ настоящее время, по мнѣнію Хомякова, эта сила окончательно задавила первую, органическую: вотъ почему славянофилы и должны относиться отрицательно къ петровской реформѣ („По поводу Гумбольдта“, 1849 г.). Во всемъ этомъ много оригинальнаго, но есть и варіаціи на тему, затронутую Кавелинымъ; во всякомъ случаѣ и по этому эскизу соціальной динамики Россіи можно судить, что адресованныя славянофильству обвиненія въ тенденціи „приниженія“ личности были весьма мало обоснованы, равно какъ и обвиненія, направленныя противъ западничества и укоряющія его въ крайнемъ индивидуализмѣ.

Дѣйствительно, этотъ споръ славянофиловъ и западниковъ, за которымъ мы только-что слѣдили шагъ за шагомъ, основывался въ своей общей части на взаимномъ непониманіи. Мы видѣли, что Самаринъ обвинялъ своихъ противниковъ прежде всего и главнымъ образомъ въ крайнемъ соціологическомъ номинализмѣ; онъ предполагалъ, что они берутъ человѣка „внѣ общества“, „en dehors de la societè“, считаютъ общество ограниченіемъ личности. Насколько такое обвиненіе бьетъ мимо цѣли—ясно уже изъ примѣра Бѣлинскаго, который неоднократно подчеркивалъ свое пониманіе общества, какъ начала восполняющаго личность; съ нимъ всецѣло были согласны почти всѣ западники сороковыхъ и пятидесятыхъ годовъ. А между тѣмъ Самаринъ, вооружившись Луи Бланомъ, именно въ этомъ пунктѣ побѣдоносно уни-

чтожалъ соломенное чучело собственной работы, полагая, что побиваетъ западничество. „Индивидуализму“ Луи Блана западники были настолько же враждебны, какъ и славянофилы, такъ какъ полное подчиненіе общественныхъ интересовъ личнымъ, эгоистическимъ, признаніе человѣка единодержавнымъ судьей всего окружающаго, поставленіе его „внѣ общества“ и надъ обществомъ—все это составляетъ именно тотъ соціологическій ультра-индивидуализмъ, тотъ номинализмъ, отъ котораго западники были настолько же далеки, какъ и славянофилы.

Западники впали въ противоположную крайность, обвиняя славянофильство въ соціологическомъ идеализмѣ и въ рѣзкомъ анти-индивидуализмѣ (напоминаемъ читателямъ, что, согласно нашей терминологіи, соціологическій идеализмъ противопоставляется номинализму). Яркіе соціологическіе индивидуалисты, страстные поклонники реальной личности, ставившіе ее „выше общества, выше человѣчества“, западники не могли равнодушно относиться къ теоріи „приниженія“ личности, якобы проповѣдуемой славянофильствомъ. Надо признать дѣйствительно, что въ своемъ противодѣйствіи крайностямъ индивидуализма славянофилы иногда впадали въ противоположную крайность—въ анти-индивидуализмъ, признавая полное ничтожество личности не только въ общемъ ходѣ исторіи, но и въ индивидуальной жизни; въ интересномъ „Разговорѣ въ подмосковной“ (1856 г.) Хомяковъ высказываетъ это, ставя точки надъ і. „А... работа собственнаго, личнаго ума? Вы ее ставите ни во что?“—спрашиваетъ одинъ изъ участниковъ разговора, западникъ Запутинъ (фамилія, намекающая одновременно и на „западные“ взгляды ея носителя, и на „запутанность“ его идей). „Именно ни во что,—отвѣчаетъ Тульневъ (онъ же Хомяковъ, какъ помѣщикъ Тульской губерніи):—жизнь личная, отвлечен-

ная отъ общества народнаго сама по себѣ такъ скудна, такъ малообъемлюща",—что не можетъ цѣниться дорого (Хомяковъ; Собр. соч., т. I, стр. 568).

Въ произведеніяхъ славянофиловъ можно найти десятки такихъ мѣстъ, приводившихъ въ негодованіе западниковъ, которые видѣли въ нихъ проявленія теоріи приниженія личности; казалось бы, дѣйствительно, подобныя мнѣнія убѣдительнымъ образомъ подтверждаютъ анти-индивидуализмъ славянофильства, но на дѣлѣ въ такое толкованіе надо внести существенную поправку. Подобныя анти-индивидуалистическія положенія славянофильства были только реакціей его на тотъ ультра-индивидуализмъ, который оно ошибочно видѣло въ западничествѣ; вообще же говоря, анти-индивидуализмъ этотъ отнюдь не былъ Standpunct'омъ славянофильскихъ воззрѣній. Тотъ самый Хомяковъ, который считалъ жизнь личную, внѣ общества, ни во что, признавалъ въ то же время развитіе начала личности необходимымъ; „въ двухъ видахъ является трудъ человѣчества,—писалъ Хомяковъ:—въ развитіи общества и въ развитіи личностей"; на долю Россіи выпало первое, но пора обратиться и ко второму (Собр. соч., т. I, стр. 633—5; „По поводу малороссійскихъ проповѣдей", 1857 г.). Здѣсь Хомяковъ повторяетъ свою прежнюю теорію параллелограмма двухъ силъ—національности и личности; но раньше онъ считалъ, что особенно желательно усиленіе первой, теперь онъ находитъ необходимымъ развитіе второй.

И это общее мнѣніе всего славянофильства въ его отношеніи не къ человѣку, а къ личности: рѣзко возставая противъ крайностей соціологическаго индивидуализма, славянофильство не только не шло противъ личности, какъ этическаго начало, а напротивъ, выставляло ее на первое мѣсто. И Аксаковъ, идя по стопамъ Хомякова, подобно ему признавалъ,

что начало личности слабо развито въ Россіи и что развитіе его желательно; при этомъ онъ тщательно отгораживалъ личность, какъ понятіе этическое, отъ человѣка, какъ понятія соціологическаго, а потому и противопоставлялъ „западное начало индивидуализма“—„русскому общинному началу“ (см. передовую статью въ газетѣ „День“, 19 окт. 1863 г.). Въ этомъ отношеніи къ общинному началу нужно искать рѣшеніе славянофильствомъ проблемы индивидуализма.

X.

До сороковыхъ годовъ молодая русская интеллигенція стремилась за предѣлы предѣльнаго и не видала того, что совершалось подъ ея ногами. Славянофилы первые, несмотря на весь свой философскій романтизмъ, попытались найти на реальной почвѣ точку опоры и крѣпко ухватились за *общину*. Насколько почва эта была у слав н офильства реальной—это мы сейчасъ увидимъ, но во всякомъ случаѣ несомнѣненъ тотъ фактъ, что славянофилы первые „открыли общину“ (и помогли ее открыть въ 1843 г. „прусскому регирунгсрату Гакстгаузену“, какъ иронически называетъ его К. Марксъ); они не только „открыли“ общину, но и поставили ее во главѣ угла всего своего міровоззрѣнія. Однако—и это надо теперь же подчеркнуть—такіе типичные романтики, какими были славянофилы, не могли съ самаго же начала посмотрѣть на общину, какъ на реальный факторъ громадной важности; они искали въ общинѣ поддержки своимъ нравственнымъ запросомъ, они искали помощи въ борьбѣ съ „западнымъ началомъ индивидуализма“, съ „эгоистическимъ началомъ разложенія и разъединенія“. Вотъ почему для славянофиловъ община была не только нѣко-

торой *экономической* концепціей соціологическаго порядка, но прежде всего и главнымъ образомъ—носительницей нѣкоторой *этической* нормы; уже на чисто этической почвѣ, въ представленіи славянофиловъ, основывались тѣ или иныя формы и функціи общины поземельной.

Общинное начало выдвигалось славянофилами прежде всего противъ соціологическаго номинализма, противъ теоріи искусственной ассоціаціи, якобы исповѣдуемыхъ западничествомъ; во-вторыхъ, начало это противопоставлялось началу эгоистическаго преобладанія личности, якобы проповѣдуемаго тѣми же западниками; такимъ образомъ, вооружившись общиной, славянофилы вели борьбу и съ соціологическими и съ этическими воззрѣніями своихъ противниковъ.

Прежде всего славянофилы старались показать, что община отнюдь не подавляетъ собою личности—и этимъ явно показали всю необоснованность направленныхъ противъ нихъ обвиненій въ антииндивидуализмѣ. „Личность въ Русской общинѣ не подавлена, писалъ, напримѣръ, К. Аксаковъ:—она только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Личность поглощена въ общинѣ только эгоистическою стороною, но свободна въ ней, какъ въ хорѣ". Въ другомъ мѣстѣ К. Аксаковъ такъ варьируетъ свое мнѣніе: „основа Русской общины вполнѣ истинна,—утверждаетъ онъ;—личность признается въ ней въ своей свободѣ, но не въ произволѣ своемъ; она не терпится въ общинѣ лишь во лжи своей, въ эгоистическомъ своемъ бунтѣ" (Собр. соч.; т. I, стр. 595—6, 303 и др.). Конечно, все это сказано очень неопредѣленно, но во всякомъ случаѣ ясно, что К. Аксаковъ, отрицая крайнія индивидуалистическія тенденціи, въ то же время признаетъ теоретически свободу личности въ общинѣ.

Въ переводѣ этихъ мыслей на практическій языкъ славянофилы нѣсколько расходились другъ съ другомъ. Личность не терпится въ общинѣ лишь въ своей исключительности, въ своей лжи, въ своемъ эгоистическомъ бунтѣ - все это прекрасно, но вотъ, напримѣръ, круговая порука—стѣсняетъ ли она личность или нѣтъ? Переходя на эту практическую почву, славянофилы остались тѣми же романтиками, какими были всегда: они не съумѣли произвести анализъ и разложить общину на элементы органическіе, цѣнные и наносные, искажающіе самый смыслъ общины. Круговая порука—это частный, реальный фактъ; для славянофиловъ же община была важна, какъ этическая, идеальная концепція. Вотъ почему славянофилы вполнѣ безразлично отнеслись и къ факторамъ, дѣйствительно подавляющимъ личность въ общинѣ. Для Хомякова, напримѣръ, и круговая порука является вполнѣ положительнымъ факторомъ поземельной общины (см., напр., его статью „О сельскихъ условіяхъ", 1842 г.; собр. соч., т. I, стр. 419 и сл.), въ чемъ однако ему впослѣдствіи противорѣчилъ Самаринъ. Впрочемъ, Хомяковъ вообще отказывался понимать постановку вопроса о подавленіи личности общиной, разъ этотъ вопросъ ставится не съ точки зрѣнія крайняго индивидуализма; въ своемъ спорѣ съ эпигонами западничества онъ вполнѣ опредѣленно высказалъ, что не понимаетъ нападокъ на общину во имя свободы личности, а готовъ скорѣй понять даже требованіе уничтоженія общины, если „во имя личнаго произвола нападаютъ на нее тѣ, которые вообще протестуютъ за лицо (der Einzelne) противъ общества (народа): здѣсь есть послѣдовательность" („О современныхъ явленіяхъ въ области философіи", 1859 г.; собр. соч., т. I, стр. 290; Хомяковъ намекаетъ здѣсь на М. Штирнера). Или признай общину во всемъ ея

цѣломъ, со всѣми ея историческими наростами, или требуй ея уничтоженія; или—или: ничего третьяго Хомяковъ не признаетъ и отнимаетъ этимъ у себя всякую возможность критическаго отношенія къ общинѣ, которая для него имѣетъ цѣну только какъ этическая концепція.

И однако самъ Хомяковъ видѣлъ въ идеальной славянофильской общинѣ и хорошія и дурныя стороны; онъ только не умѣлъ разложить ихъ анализмъ, что впервые сдѣлало, какъ мы увидимъ, народничество. Во всякомъ случаѣ, Хомяковъ признавалъ, что общиннымъ началомъ проникнута вся народная жизнь; онъ часто говорилъ шутя, что русскіе люди и въ рай могутъ попасть только деревнями, общинами: одного мужичка, пожалуй, и не пропустили бы, ну, а общину нельзя не пропустить... Въ этой шуткѣ видна глубокая мысль, отрицательная половина которой впослѣдствіи такъ рельефно была поставлена впередъ Достоевскимъ въ его теоріи виновности каждаго за всѣхъ; у Хомякова—наоборотъ, каждый спасается всѣми. И здѣсь община взята съ ея этической стороны. Наконецъ, Самаринъ глубже всѣхъ другихъ славянофиловъ рѣшилъ вопросъ о подавленіи личности общиной, утверждая, что высшая степень свободы личности—ея добровольное смиреніе (мысль, также подробно развитая Достоевскимъ); „общинный бытъ основанъ не на личности...—утверждалъ Самаринъ,—но онъ предполагаетъ высшій актъ личной свободы и сознанія—самоотреченіе“. Говоря о Достоевскомъ, мы увидимъ ошибочную сторону этой мысли; но, во всякомъ случаѣ, ясно, что она предполагаетъ высшую свободу личности и не требуетъ подавленія ея: она не только не ведетъ къ „приниженію“ личности, но, наоборотъ, является выраженіемъ этическаго индивидуализма славянофильства.

Этическій индивидуализмъ на почвѣ религіознаго

романтизма—вотъ основной пунктъ міровоззрѣнія славянофиловъ (это какъ нельзя ярче сказалось въ ихъ теоріи общины); *соціологическій индивидуализмъ на почвѣ реализма*—вотъ основной пунктъ міровоззрѣнія западниковъ. Западники отнюдь не относились къ общинѣ отрицательно, тѣмъ болѣе, что считали восхваленіе общиннаго начала славянофилами примѣненіемъ соціалистическихъ идей Запада къ русской почвѣ (см., напр., письмо Бѣлинскаго къ Анненкову, 15 февр. 1848 г.); но въ то же самое время западники признавали этическую подоплеку реальной общины только функціей поземельныхъ отношеній. Такимъ образомъ отношеніе западниковъ къ этическому индивидуализму славянофильства было вполнѣ тождественно отношенію славянофиловъ къ соціологическому индивидуализму западничества: обѣ партіи не могли прійти къ соглашенію, такъ какъ стояли на совершенно различныхъ плоскостяхъ типовъ мышленія — романтическаго и реалистическаго. Своей теоріей „этической общины“ славянофилы выразили весь свой глубокій этическій индивидуализмъ, еще болѣе оттѣняемый нѣкоторыми частностями ихъ ученія о Землѣ и Государствѣ.

XI.

Основа знаменитой теоріи К. Аксакова о Землѣ и Государствѣ заключается, какъ извѣстно, въ слѣдующемъ: въ славянствѣ основной бытъ — общинный, безъ внѣшняго принудительнаго устройства, съ правдой внутренней; поэтому общинная Земля не желала сама государствовать и добровольно призвала Государство, какъ внѣшнюю форму, какъ внѣшнюю правду. Земля и Государство сильны только другъ другомъ: первая не вмѣшивается въ управленіе, второе не стѣсняетъ внутренней свободы Земли.

Землѣ—сила мнѣнія, Государству—сила власти; на сторонѣ Земли—свобода слова, на сторонѣ Государства—свобода дѣйствія. Чтобы узнать мнѣніе Земли, Государство созываетъ, когда это ему покажется нужнымъ, Земскій Соборъ изъ выборныхъ людей всѣхъ сословій и классовъ.

Не останавливаемся на частностяхъ этой теоріи сентиментальнаго романтизма въ области политики, теоріи, приводившей въ такое негодованіе западниковъ, крѣпко стоявшихъ на почвѣ политическаго реализма; за подробностями отсылаемъ читателя къ первоисточникамъ („Объ основныхъ началахъ русской исторіи", 1849 г.; собр. соч. К. Аксакова, т. I; „О внутреннемъ состояніи Россіи", записка К. Аксакова, представленная Александру II въ 1855 г.:—напечатана впервые въ „Руси" 1881 г., №№ 25—28). Въ этой теоріи насъ интересуетъ не ея политическая наивность, а ея глубокій этическій индивидуализмъ въ той ея части, гдѣ обосновываются права Земли, права народа на полную внутреннюю свободу, на свободу внутренняго самоопредѣленія.

Начать съ того, что славянофилы, такъ ожесточенно возставшіе противъ примата личности надъ обществомъ, въ этой теоріи не менѣе рѣзко возстали на подавленіе личности и общества государствомъ. Совершенно не критически смѣшивая понятія «націи» и «народа», они въ то же самое время тщательно разграничивали понятія «народа», «общества» и «государства». *Народъ*, по опредѣленію И. Аксакова, есть цѣльный духовный организмъ (это направлено противъ соціологическаго номинализма), обладающій даромъ безсознательнаго творчества, примѣромъ котораго является языкъ. *Государство* есть внѣшнее опредѣленіе, данное себѣ народомъ. *Общество* стоитъ между народомъ и государствомъ, являясь средой, въ которой совершается сознательная дѣя-

тельность народа; общество есть народъ самосознающій.

Въ этомъ, вообще говоря, мало удачномъ опредѣленіи и подраздѣленіи особенно интересно пониманіе славянофильствомъ общества и государства. Очевидно, что общество въ пониманіи славянофиловъ есть не что иное, какъ интеллигенція; это особенно ясно видно изъ подчеркиваемой И. Аксаковымъ внѣсословности и внѣклассовости общества: общество, по его опредѣленію, не есть «ни сословіе, ни цехъ, ни корпорація, ни кружокъ... Это даже не собраніе, а совокупная дѣятельность живыхъ силъ, выдѣляемыхъ изъ себя народомъ». Основнымъ признакомъ общества И. Аксаковъ считаетъ духовное творчество, а главнымъ проявленіемъ послѣдняго— литературу. Появленіе такой интеллигенціи объясняется имъ, какъ процессъ индивидуализаціи въ самосознающемъ народѣ: «личность, поглощаемая въ *народѣ*, существующая и дѣйствующая въ немъ не сама по себѣ, а какъ часть, атомъ народнаго организма, получаетъ вновь свое значеніе въ обществѣ» (И. Аксаковъ; собр. соч., т. II, стр. 36—40). Все это, во-первыхъ, глубоко вѣрно, а во-вторыхъ, лишній разъ показываетъ полную необоснованность обвиненій славянофильства въ анти-индивидуализмѣ, въ тенденціи „приниженія" личности; еще болѣе сказалось это въ отношеніи славянофиловъ къ государству.

„Земля", включающая въ себя и народъ и общество и являющаяся представительницей начала и общиннаго и личнаго, противопоставлялась славянофилами Государству, какъ началу принужденія и ограниченія. Для К. Аксакова на первомъ планѣ стоялъ народъ, а отчасти и личность, поскольку она является отраженіемъ духа народа и его интересовъ (взглядъ этотъ отчасти перешелъ, какъ мы увидимъ,

въ народничество семидесятыхъ годовъ); государство для К. Аксакова—это кора дерева, народъ и общество, проявляющееся въ личности,—его сердцевина, и „не въ томъ сила, крѣпка ли кора, а въ томъ сила, здорова ли сердцевина". Приводя эти слова своего брата, И. Аксаковъ прибавляетъ: „общественный и личный идеалъ человѣчества стоитъ выше всякаго совершеннѣйшаго государства" (Ib., II, 19).

Эта яркая формула индивидуализма оттѣняется еще рельефнѣе рѣзко отрицательнымъ отношеніемъ славянофильства къ государству, какъ таковому. «Государство, какъ принципъ—зло», категорически заявляетъ К. Аксаковъ, а въ другомъ мѣстѣ дополняетъ: „ложь лежитъ не въ той и не въ другой формѣ Государства, а въ самомъ государствѣ, какъ идеѣ, какъ принципѣ; ...надобно говорить не о томъ, какая форма хуже и какая лучше, какая форма истинна, какая ложна, а о томъ, что государство, какъ государство, есть ложь" (К. Аксаковъ; собр. соч., т. I, стр. 60 и 241). Подчеркиваемъ здѣсь несомнѣнныя *анархистскія концепціи въ славянофильствѣ.* Своеобразный анархизмъ Толстого, а главнымъ образомъ Достоевскаго и религіозныхъ романтиковъ XX-го вѣка ведетъ свое начало по прямой линіи отъ славянофильства, какъ мы это еще увидимъ.

Передъ нами выясняется, такимъ образомъ, въ своихъ общихъ чертахъ міровоззрѣніе славянофильства. Исходя изъ христіанской морали, религіознаго романтизма и философскаго анти-индивидуализма, славянофильство выдвигало на первый планъ безусловное достоинство человѣческой личности, основывалось на *этическомъ индивидуализмѣ*; въ то же время, выдвигая впередъ принципъ общиннаго начала, славянофильство боролось съ крайностями соціологическаго номинализма и крайняго индивидуализма. Возставая противъ государства за общество

и за личность, славянофильство еще болѣе углубляло свою точку зрѣнія, свой этическій индивидуализмъ: права человѣка, права личности оно фактически основывало на теоріи естественнаго права, которая находила твердую точку опоры въ его религіозныхъ воззрѣніяхъ.

„Человѣкъ созданъ отъ Бога существомъ разумнымъ и говорящимъ. Дѣятельность разумной мысли, духовная свобода есть призваніе человѣка. Свобода духа болѣе всего и достойнѣе всего выражается въ свободѣ слова. Поэтому свобода слова—вотъ неотъемлемое право человѣка» —такъ обосновывалъ К. Аксаковъ (въ цитированной нами выше „Запискѣ") естественныя права личности и повторялъ тѣ же мысли въ своемъ стихотворномъ панегирикѣ «Свободному слову»:

О, слово, даръ Бога святой!..
О, духа единственный мечъ—
Свободное слово!..

Индивидуалистическая теорія естественнаго права завершала собою, такимъ образомъ, міровоззрѣніе славянофиловъ.

Придя къ такому выводу, мы видимъ, на какомъ глубокомъ недоразумѣніи былъ въ сущности основанъ весь споръ славянофильства и западничества по вопросу о рѣшеніи проблемы индивидуализма. Конечно, между этими двумя теченіями русской мысли лежала цѣлая пропасть: романтизмъ и мистицизмъ славянофиловъ — реализмъ и раціонализмъ западниковъ; философскій индивидуализмъ западниковъ — философскій универсализмъ славянофиловъ; признаніе особаго этическаго пути развитія Россіи славянофилами—отрицаніе его западниками,—все это было непримиримымъ противорѣчіемъ двухъ группъ интеллигенціи, все это было той

пропастью, черезъ которую, только отрѣшившись и отъ западничества и отъ славянофильства, можно было перебросить мостъ. Нетрудно было найти и то наиболѣе узкое мѣсто пропасти, гдѣ можно было, даже не перекидывая моста, перешагнуть съ одного края на другой; края пропасти почти сходились въ одномъ мѣстѣ, именно въ томъ, которое возбуждало наиболѣе ожесточенную борьбу и казалось наиболѣе раздѣляющимъ враждебныя стороны: мы говоримъ о проблемѣ индивидуализма. *Соціологическій индивидуализмъ западничества и этическій индивидуализмъ славянофильства былъ рѣшеніемъ съ двухъ различныхъ сторонъ одной и той же проблемы*, рѣшеніемъ, взаимно-дополнительнымъ и истиннымъ только въ своей цѣлостности. Славянофилы и западники сами не сознавали, до какой степени близко подошли они другъ къ другу какъ-разъ тамъ, гдѣ они считали себя раздѣленными неизмѣримымъ разстояніемъ...

XII.

Герценъ первый перебросилъ мостъ отъ западничества къ славянофильству, отчасти предшествуемый въ этомъ Бѣлинскимъ, какъ мы отмѣтили въ предыдущей главѣ. Синтезъ славянофильства и западничества былъ, однако, уже подготовленъ самой жизнью, такъ какъ, несмотря на великій идейный расколъ среди русской интеллигенціи, она все время была твердо объединена общей ненавистью; цѣли преслѣдовала она разныя, но врага имѣла одного, и этимъ врагомъ была, конечно, система оффиціальнаго мѣщанства. Въ этой ненависти К. Аксаковъ сходился съ Чаадаевымъ, Хомяковъ съ Бѣлинскимъ, Кирѣевскій съ Грановскимъ.

Еще задолго до горделиваго заявленія системы оффиціальнаго мѣщанства, что прошлое Россіи—изу-

мительно, настоящее—болѣе чѣмъ великолѣпно, а будущее превзойдетъ самыя смѣлыя ожиданія, Чаадаевъ отвѣтилъ на него своимъ знакомымъ уже намъ „Философическимъ письмомъ“, доказывая, что «прошедшее Россіи — пусто, настоящее—невыносимо, а будущаго для нея вовсе нѣтъ» (такъ формулируетъ, хотя и не совсѣмъ точно, положенія Чаадаева Герценъ, — «Былое и Думы», II, 303). Славянофилы смотрѣли, конечно, болѣе оптимистично и на прошлое, до-петровское время, и особенно на будущее, когда Россія обновится, разорветъ бюрократическія путы и пойдетъ по старому, завѣщанному исторіей пути союза Земли съ Государствомъ; однако, на настоящее они смотрѣли не менѣе мрачно, чѣмъ Чаадаевъ. Россія эпохи оффиціальнаго мѣщанства была въ глазахъ Хомякова —

......полна неправдой черной
И игомъ рабства клеймена,
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лѣни мертвой и позорной
И всякой мерзости полна.

И. Аксаковъ съ негодованіемъ говоритъ объ «удушающемъ принципѣ» системы оффиціальнаго мѣщанства, а К. Аксаковъ въ своей «Запискѣ» государю характеризуетъ эту «угнетательную систему» рѣзкими штрихами. «Къ чему же ведетъ такая система?—спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ:—къ полному безучастію, къ полному уничтоженію всякаго человѣческаго чувства въ человѣкѣ... Эта система, если бы могла успѣть, то обратила бы человѣка въ животное, которое повинуется не разсуждая и не по убѣжденію».. «Неужели найдется правительство,— съ ядовитой наивностью продолжаетъ К. Аксаковъ,— которое предположитъ себѣ такую цѣль? Тогда въ человѣкѣ погибъ бы человѣкъ: изъ чего же живетъ человѣкъ на землѣ, какъ не изъ того, чтобы быть

человѣкомъ въ возможно полномъ, возможно высшемъ смыслѣ?» Въ послѣдней фразѣ снова просвѣчиваетъ этическій индивидуализмъ славянофильства, но въ настоящую минуту насъ интересуетъ не онъ, а та общая ненависть къ эпохѣ и системѣ оффиціальнаго мѣщанства, которую мы находимъ и у западниковъ и у славянофиловъ.

Славянофильство было рѣзкимъ протестомъ противъ бюрократически-мѣщанскихъ формъ, образовавшихъ послѣ Петра своеобразную оффиціально-мѣщанскую «бироновщину», по выраженію Герцена; западничество, ставившее человѣческую личность выше общества, выше человѣчества, было настолько же рѣзкимъ протестомъ противъ эпохи и системы, подавляющей личность, противъ «фельдъегерской тройки», по выраженію того же Герцена. И каково бы ни было разногласіе двухъ фракцій русской интеллигенціи, какъ ни глубоко заходилъ ихъ расколъ, но они сходились вполнѣ въ своей ненависти къ оффиціальному мѣщанству и въ своемъ отвращеніи къ мѣщанству вообще (отношеніе къ этическому мѣщанству Бѣлинскаго намъ хорошо извѣстно; для характеристики такого же отношенія славянофильства отсылаемъ читателя къ передовой статьѣ И. Аксакова въ газетѣ «День», 4 ноября 1861 г.).

Это была та общая почва, на которую и славянофильство и западничество были поставлены самой жизнью, какъ союзники противъ общаго врага. У Герцена на эту тему написана интересная сценка „Русскіе въ Парижѣ", въ которой главными дѣйствующими лицами являются Славянофилъ и Западникъ, оба рѣзко противорѣчащіе представителямъ эпохи оффиціальнаго мѣщанства, Сенатору, Камергеру и Полковнику; правда, они расходятся во многомъ, но въ общемъ они даютъ дружный отпоръ

представителямъ отмирающей системы («Колоколъ», 15 марта 1858 г.).

Итакъ, общая ненависть къ мѣщанству, одна и та же, но не одинаковая любовь къ человѣческой личности—вотъ западничество и славянофильство въ отношеніи къ мѣщанству и индивидуализму; великій расколъ русской интеллигенціи не коснулся этихъ двухъ сторонъ, свойственныхъ русской интеллигенціи во всѣ времена ея существованія. Вотъ почему въ концѣ концовъ оказалось, что многое и многое въ спорѣ славянофиловъ и западниковъ было споромъ изъ-за словъ или сплошнымъ недоразумѣніемъ. Герценъ первый ясно увидѣлъ общность и ненависти и любви двухъ враждебныхъ становъ нашей интеллигенціи: „у насъ была *одна* любовь, но не *одинакая*,—заявилъ онъ впослѣдствіи:—...мы, какъ Янусъ, или какъ двуглавый орелъ, смотрѣли въ разныя стороны въ то время, какъ *сердце билось одно*" („Колоколъ", 15 января 1861 г.; „Былое и Думы"; II, 345). И это *одно* сердце позволяло надѣяться, что великій расколъ кончится примиреніемъ, что головы двуглаваго орла обратятся въ одну сторону, что два лица Януса сольются въ одно.

XIII.

Это случилось раньше, чѣмъ можно было предполагать, и какъ-разъ въ то самое время, когда разногласіе между западниками и славянофилами дошло, казалось, до крайняго предѣла. Прежде, чѣмъ перейти къ этому событію въ исторіи русской мысли, мы заглянемъ немного впередъ, и въ общихъ чертахъ прослѣдимъ продолженіе этого спора; далеко мы, однако, не пойдемъ, такъ какъ уже въ шестидесятыхъ годахъ началось вырожденіе и разложеніе западничества и славянофильства.

Сѣмена разложенія оба эти теченія русской мысли таили въ своей глубинѣ. Начать съ того, что славянофильство въ сентиментальномъ романтизмѣ своего политическаго міровоззрѣнія, несомнѣнно, имѣло элементъ того, что можно назвать *консервативнымъ доктринерствомъ*; несмотря на всѣ свои „свободолюбивыя мечты", славянофильство было, конечно, тѣмъ лицомъ двуликаго Януса, которое смотрѣло въ прошедшее. Рецептъ славянофильства, панацея отъ всѣхъ золъ и бѣдъ, угнетающихъ Россію,—вычеркнуть весь петербургскій періодъ исторіи и начать свое развитіе „снова-здорово"—рецептъ этотъ вызвалъ, еще при первыхъ проблескахъ славянофильства, ироническій отвѣтъ Лермонтова: „прекрасное средство! если бы тебѣ твой докторъ только такіе рецепты предписывалъ, то я бьюсь объ закладъ, что ты теперь не сидѣлъ бы за столомъ, а лежалъ бы на столѣ"...

Этимъ политическимъ романтизмомъ затемнялись многія цѣнныя воззрѣнія славянофильства; эта же политическая и соціальная близорукость заставляла славянофиловъ считать неприкосновенными не только интересы, но и мнѣнія народа, въ чемъ также проявлялось ихъ консервативное доктринерство. Свое этическое пониманіе общины славянофилы считали непререкаемымъ и не только не видѣли въ общинѣ темныхъ сторонъ, но даже не находили необходимости въ ея дальнѣйшемъ развитіи. Пользуясь терминами народничества семидесятыхъ годовъ, мы могли бы сказать, что для славянофиловъ община была идеаломъ, не только какъ *типъ*, но и какъ *степень* развитія, въ чемъ опять-таки сказалось ихъ консервативное доктринерство. (Интересное изложеніе взглядовъ славянофильства на общину можно найти у И. Аксакова, въ его передовой статьѣ въ газетѣ „День" 14 окт. 1861 г.).

Въ шестидесятыхъ годахъ славянофилы силою

обстоятельствъ были вынуждены стать на практическую почву при рѣшеніи вопроса объ общинѣ и отъ общины этической перейти къ разработкѣ теоріи общины поземельной; всѣмъ извѣстны въ этой области заслуги Самарина. Но уже и въ это время (1856—1861 гг.) главное руководительство движеніемъ принадлежало не славянофиламъ, а народникамъ различныхъ оттѣнковъ—Герцену, Чернышевскому; послѣ же 1861 г. славянофильство быстрыми шагами приближалось къ вырожденію, переходя отъ консервативнаго докринерства къ доктринерству реакціонному.

Такая же горькая участь постигла и западничество. Еще въ эпоху террора оффиціальнаго мѣщанства западники понесли тяжкія потери въ своихъ рядахъ. Въ 1848 г. умеръ Бѣлинскій и въ томъ же году окончательно отпалъ отъ западничества Герценъ, годомъ ранѣе уѣхавшій за границу. Грановскій медленно умиралъ, завидуя „умершему во-время" Бѣлинскому и во-время эмигрировавшему Герцену; старшее поколѣніе западниковъ мало-по-малу сходило со сцены: послѣдними западниками Герценъ считаетъ Бѣлинскаго и Грановскаго, умалчивая о себѣ. Появились на сцену эпигоны западничества, люди иногда очень талантливые (напр., Чичеринъ), но доведшіе до абсурда основныя положенія западниковъ и обратившіе западничество въ *либеральное доктринерство*, по выраженію Герцена.

Эпигоны западничества прежде всего стали въ оппозицію славянофильству по вопросу объ общинѣ. Чичеринъ напалъ на патріархальную теорію общины, доказывая, что русская община не родовая, но государственная, перешедшая въ послѣднюю стадію черезъ фазисъ владѣльческой общины; славянофилы доказывали противоположное, а именно, что русская община родовая по происхожденію, артельная по состоянію. Чичеринъ во многомъ былъ правъ, но въ

эту эпоху начала шестидесятыхъ годовъ теоретико-историческіе вопросы отошли на заднiй планъ; интересовало не происхожденіе общины, а ея современное состоянiе. Поэтому эпигоны западничества напали на самую общину, на ея основную идею, выставляя въ противовѣсъ ей теорію фритредерства, какъ прямое слѣдствіе соціологическаго индивидуализма старшихъ западниковъ.

Объ этомъ такъ называемомъ „экономическомъ либерализмѣ“ и „экономическомъ индивидуализмѣ“ у насъ рѣчь будетъ позднѣе: теперь замѣтимъ только, что всю анти-индивидуалистичность этой якобы индивидуалистической теоріи впервые вскрылъ Чернышевскій, а за нимъ и народничество семидесятыхъ годовъ. На первый взглядъ дѣйствительно казалось, что эпигоны западничества идутъ по стопамъ Бѣлинскаго, ставившаго личность выше общества и человѣчества, проповѣдуя теорію laissez faire, laissez aller, принципъ полной свободы конкурренціи, отрицаніе протекціонизма, невмѣшательство государства въ экономическія отношенія и т. п. Отсюда исходили нападки русскаго экономическаго либерализма на общину, требованіе освобожденія крестьянъ безъ земли, въ цѣляхъ быстраго развитія промышленности и пр., и пр., и пр.; мы уже встрѣчались съ этими требованіями экономическаго либерализма еще въ эпоху декабристовъ—вспомнимъ Н. Тургенева. Подобныя требованія сдѣлали изъ эпигоновъ западничества безсознательныхъ идеологовъ зарождавшейся тогда крупной буржуазіи. Доведя до крайности принципы соціологическаго индивидуализма стараго западничества въ ихъ примѣненіи къ экономикѣ, эпигоны западничества неожиданно очутились надъ пропастью анти-индивидуализма; не будучи въ состояніи двинуться ни впередъ, ни назадъ, они застыли въ томъ либе-

ральномъ доктринерствѣ, которое было разложеніемъ западничества.

Таковы были судьбы западничества и славянофильства. Консервативное и либеральное доктринерство было осуждено на гибель подъ ударами зарождавшагося русскаго *соціализма*, народничества; и хотя еще въ наши дни можно найти представителей этихъ двухъ выродившихся партій, но мы можемъ совершенно свободно пройти мимо этихъ любопытныхъ ископаемыхъ и считать великій расколъ западниковъ и славянофиловъ оконченнымъ къ тому времени, когда явился человѣкъ, соединившій въ своемъ міровоззрѣніи два отрога русской интеллигенціи. Этимъ человѣкомъ былъ геніальный родоначальникъ народничества — Герценъ, окончательно сформировавшій свое новое міровоззрѣніе къ концу эпохи оффиціальнаго мѣщанства. Этимъ кончился великій расколъ русской интеллигенціи. Двуглавый орелъ снова обратился въ одноглаваго, два лица Януса слились въ одно лицо, и русская интеллигенція, во главѣ съ Герценомъ, быстро пошла впередъ, пробивая дорогу черезъ оффиціальное мѣщанство, навстрѣчу занимающейся зарѣ эпохи шестидесятыхъ годовъ.

Герценъ.

I.

Въ то самое время, когда Бѣлинскій и его друзья подходили къ изученію Шеллинга, а Чаадаевъ только-что закончилъ свои „Философическія письма“—въ русской общественной мысли появились первые всходы *соціализма*, которому вскорѣ было суждено стать господствующимъ міровоззрѣніемъ русской интеллигенціи; появились они въ кружкѣ, собравшемся въ началѣ тридцатыхъ годовъ около Герцена и Огарева. Кружокъ этотъ, увлекшійся сенъ-симонизмомъ, съ самаго начала обратилъ свое главное вниманіе на соціальныя проблемы и все время стоялъ на той точкѣ зрѣнія, къ которой Бѣлинскій и другіе представители русской интеллигенціи, вродѣ петрашевцевъ, пришли только въ сороковыхъ годахъ,—тоесть на точкѣ зрѣнія утопическаго соціализма, всецѣло пересаженнаго къ намъ съ запада. Въ то же время ненависть ко всяческому мѣщанству спаивала въ одно цѣлое членовъ герценовскаго кружка, а рѣшеніе проблемы индивидуализма ставилось ими во главу угла ихъ міровоззрѣнія: Огаревъ строилъ въ эту эпоху всеобъемлющую философскую систему, въ которой ставилъ „задачу общественной организаціи: сохранить при высочайшемъ развитіи общественности полную свободу индивидуальную... Сочетать эгоизмъ съ самопожертвованіемъ—вотъ въ чемъ дѣло, вотъ къ чему должно стремиться общественное устройство“... Въ

это же время Герценъ начиналъ свою литературную дѣятельность статьей о Гофманѣ и восхваленіемъ этого непримиримаго врага духовнаго мѣщанства.

Въ началѣ тридцатыхъ годовъ Герценъ былъ приверженцемъ философскаго романтизма, господвовавшаго въ то время среди русской интеллигенціи. „Это былъ періодъ романтизма въ моей жизни,— говорилъ впослѣдствіи Герценъ о 1834—1838 гг.,— мистическій идеализмъ, полный поэзіи, любовь, всепоглощающее и всенаправляющее чувство“ („Дневникъ“, 22 октября 1842 г.). Къ концу тридцатыхъ годовъ Герценъ все болѣе и болѣе порывалъ съ романтизмомъ и старался убѣдить себя, что романтическое воззрѣніе свойственно только юности, что достойны сожалѣнія тѣ люди, которые, вступивъ въ зрѣлый возрастъ, не могутъ въ то же время сбросить съ себя путъ религіознаго и философскаго романтизма. (Сущность романтизма онъ, слѣдуя за Гофманомъ, вполнѣ правильно видитъ въ „безконечномъ влеченіи“). Ему казалось, что самъ онъ сбросилъ съ себя эти путы къ сороковымъ годамъ и сталъ убѣжденнымъ реалистомъ; но въ сущности на душѣ его остался на всю жизнь осадокъ романтизма, мѣшавшій ему успокоиться на плоскомъ позитивномъ рѣшеніи „проклятыхъ вопросовъ“. Только такой человѣкъ и могъ впослѣдствіи синтезировать славянофильство и западничество—двѣ доктрины, стоящія на романтическомъ и реалистическомъ фундаментахъ.

Литературная дѣятельность Герцена въ тридцатыхъ годахъ не могла быть особенно производительной, отчасти по независящимъ отъ него обстоятельствамъ. Въ то время, какъ русская интеллигенція въ бурномъ спорѣ партій вырабатывала тѣ два міровоззрѣнія, которыя охарактеризовали собою впослѣдствіи сороковые годы, Герценъ сидѣлъ то въ вятской, то во владимирской, то въ новгородской ссылкѣ, и

иногда былъ на шагъ отъ возможности стать лишнимъ человѣкомъ, пригодиться „только для тѣни въ какомъ-нибудь романѣ, ибо les existences manquées, les gènies morts en herbe,—въ модѣ“, какъ онъ самъ писалъ Огареву (1836 г.). Но тутъ спасла его любовь, которой посвящено много яркихъ страницъ въ „Быломъ и Думахъ“; затѣмъ приподняло его духъ возвращеніе въ Москву (1840 г.), споры съ Бѣлинскимъ, съ Бакунинымъ, съ Аксаковыми. Однако, немедленно послѣдовавшая ссылка въ Новгородъ чуть не окончательно добила Герцена. Правда, въ провинціи онъ узналъ и увидѣлъ систему оффиціальнаго мѣщанства во всей ея красѣ, а также познакомился и съ безпросвѣтнымъ обывательскимъ мѣщанствомъ окружающаго его общества; ссылка Герцена заложила, такимъ образомъ, прочное основаніе его жгучей ненависти къ мѣщанству.

Нельзя, однако, безнаказанно цѣлыми годами быть окруженнымъ сплошной стѣной мѣщанства; фатальнымъ образомъ или сдѣлаешься лишнимъ человѣкомъ, или растворишься въ окружающемъ болотѣ. Въ „Дневникѣ“ Герцена эпохи его новгородскаго сидѣнія (1841–42 г.) мы находимъ много горькихъ строкъ, боязливыхъ вопросовъ, опасеній превратиться въ лишняго человѣка; въ это же время задуманъ и Бельтовъ, въ которомъ можно найти много автобіографическихъ чертъ. Что же касается вліянія мѣщанства, то, когда Герценъ вернулся изъ новгородской ссылки въ столицу (1842 г.),—чуткому Бѣлинскому показалось, что „отъ Герцена попахиваетъ умѣренностью и благоразуміемъ житейскимъ, т.-е. началомъ паденія и гніенія“ (письмо къ Боткину, 6 февр. 1843 г.); къ счастію, въ кипучей общественной жизни Герценъ скоро смылъ съ себя всю прилипшую къ нему грязь мѣщанства и явился „neu belebt und jung im frischen Gotterreich“, въ царствѣ вѣчно раз-

вивающейся мысли человѣческой. Съ начала сороковыхъ годовъ начинается его оживленная литературная дѣятельность въ рядахъ западниковъ; и въ первыхъ же своихъ статьяхъ этой эпохи Герценъ такъ или иначе пытается подойти къ рѣшенію проблемы индивидуализма.

II.

„По поводу одной драмы“ начинаетъ собою этотъ рядъ глубоко интересныхъ для насъ статей (1842 г.). Проблема индивидуализма ставится Герценомъ уже въ самомъ эпиграфѣ: „сердце жертвуетъ родъ лицу, разумъ—лицо роду. Человѣкъ безъ сердца не имѣетъ своего очага; семейная жизнь зиждется на сердцѣ; разумъ—res publica человѣка“. Самъ Герценъ не согласенъ ни на ту, ни на другую жертву, а потому у него „умъ съ сердцемъ не въ ладу“. Рядъ мыслей на эту тему онъ высказываетъ по поводу вопроса, насколько семья должна поглощать личность, и начинаетъ съ критики воззрѣнія нѣкоторыхъ славянофиловъ, по которому краеугольнымъ камнемъ брака является не любовь, а нравственный долгъ; согласно этой точкѣ зрѣнія (по своему существу, несомнѣнно католической), даже неудачный бракъ нерасторжимъ, ибо человѣкъ долженъ принести себя въ жертву идеѣ брака и своимъ самопожертвованіемъ укрѣпить идею. „Тебѣ, какъ личности, выхода нѣтъ; да и гибни себѣ, ты—случайность. Необходимъ человѣкъ, а не ты“—такъ формулируетъ Герценъ эту точку зрѣнія, съ которой, конечно, не можетъ согласиться. Для него, какъ и для Бѣлинскаго этой эпохи, человѣческая личность выше общества, выше человѣчества, а тѣмъ паче выше семьи; онъ не желаетъ примириться съ требованіями „разума“ и пожертвовать лицо роду и въ то же время настолько же не желаетъ

подчиниться указаніямъ „сердца“ и пожертвоватъ родъ лицу. Онъ жаждетъ синтеза и колеблется между лицомъ и родомъ, виситъ между ними, какъ гробъ Магомета между зенитомъ и надиромъ, искренне сознаваясь, что „въ самомъ колебаніи между двумя мірами—личности и всеобщаго—есть непреодолимая прелесть“...

Однако, это колебаніе, т.-е. процессъ рѣшенія проблемы, не есть еще разрѣшеніе ея; послѣднее Герценъ находитъ въ требованіи *широты* человѣческой личности. Личность имѣетъ всѣ шансы погибнуть, если всѣ свои интересы, всю свою любовь возложитъ на частное, индивидуальное и совершенно отречется отъ общаго, ибо „чѣмъ болѣе человѣкъ сосредоточивается на частномъ, тѣмъ болѣе голыхъ сторонъ онъ представляетъ ударамъ случайности“... (Только въ связи съ этимъ мѣстомъ можно правильно понять письмо къ Герцену Грановскаго, въ которомъ послѣдній говоритъ: „когда-то ты оскорблялъ меня, говоря: „не полагай ничего на личное, вѣрь въ одно общее“, а я всегда клалъ много на личное...“; письмо отъ 25 авг. 1849 г.). Отдаваясь исключительно частному, человѣкъ строитъ свой домъ на пескѣ, не говоря уже о томъ, что впадаетъ приэтомъ въ узкое мѣщанство; если приэтомъ онъ гибнетъ, то это только его вина: „пенять не на кого: личность человѣка не замкнута; она имѣетъ широкія ворота для выхода“, а именно—ворота, ведущія въ сферу общихъ интересовъ. Это единственный выходъ. „Не отвергнуться влеченій сердца, не отречься отъ своей индивидуальности и всего частнаго, не предать семейство всеобщему, но раскрыть свою душу всему человѣческому, страдать и наслаждаться страданіями и наслажденіями современности, работать столько же для рода, сколько для себя, словомъ, развить эгоистическое сердце во всѣхъ скорбящее, обобщить его разумомъ и въ свою

очередь оживить имъ разумъ"... Надо, однимъ словомъ, „жить во всѣ стороны", по великолѣпному выраженію Герцена; въ этой широтѣ и всесторонности— единственное рѣшеніе проблемы индивидуализма для каждой отдѣльной индивидуальности.

Статья „По поводу одной драмы" развилась изъ мыслей, набросанныхъ Герценомъ въ его „Дневникѣ" отъ 13 сент. 1842 г. „Какой фазисъ въ жизни занимаетъ любовь, потомъ семейство?—спрашиваетъ тамъ Герценъ и отвѣчаетъ:—какой бы ни занимало, но исключительно человѣкъ не долженъ себя погружать въ одно индивидуальное чувство. У него якорь спасенія въ идеѣ, въ мірѣ общихъ интересовъ; духъ человѣка носится между этими двумя мірами. Пренебреги онъ сердцемъ индивидуальнымъ, онъ былъ бы уродъ, обратно — тоже"... Но иногда бываетъ, что этого выхода въ сферу общаго нѣтъ; тогда человѣкъ гибнетъ, но это не вина его, а бѣда его: такъ могъ погибнуть Герценъ въ новгородской ссылкѣ, если бы она продолжилась не годъ, а пять и десять лѣтъ, въ болотѣ обывательскаго и оффиціальнаго мѣщанства. Ему пришлось бы тогда „положить всѣ свои интересы на частное"; и кто бы тогда былъ виноватъ, если бы съ крушеніемъ этого „частнаго" погибъ и самъ Герценъ?

Онъ самъ задавался такими тревожными вопросами; недаромъ именно во время новгородскаго сидѣнія имъ начатъ романъ «Кто виноватъ?», представляющій собою лишь художественную иллюстрацію къ мыслямъ, изложеннымъ въ статьѣ «По поводу одной драмы». Дѣйствительно, кто виноватъ въ страданіяхъ Круциферскаго, въ любви Круциферской къ Бельтову, въ гибели трехъ жизней, столкнувшихся по дорогѣ? Еще въ своемъ „Дневникѣ" (13-го сент. 1842 г.) Герценъ замѣтилъ на это: «вотъ что тутъ ужасно: *всѣ правы*»; а въ статьѣ «По поводу

одной драмы» отвѣтилъ подробнѣе: «виновныхъ тутъ нѣтъ въ томъ смыслѣ, въ которомъ хотятъ виноватыхъ (какъ сознательныхъ преступниковъ); есть одна вина, за которую ихъ нельзя отдать подъ судъ, но которая была причиною всѣхъ бѣдствій, причиной скрытой, неизвѣстной имъ»... Ихъ вина въ томъ— и не столько вина, сколько бѣда,—что они не знаютъ выхода изъ міра частнаго въ міръ всеобщаго; закулисная вина ихъ несчастья — «...преступное отчужденіе отъ интересовъ всеобщихъ, преступный холодъ ко всему человѣческому внѣ ихъ тѣснаго круга». Такимъ образомъ, романъ «Кто виноватъ?» является только отрицательной иллюстраціей къ положительному рѣшенію, данному еще въ статьѣ «По поводу одной драмы»; это рѣшеніе: надо жить во всѣ стороны, жить и въ частномъ и во всеобщемъ. Человѣческая личность должна быть *широкой*.

III.

Немедленно послѣ такого рѣшенія проблемы индивидуализма передъ Герценомъ сталъ новый вопросъ, о примиреніи широты человѣческой личности съ глубиной ея. Дѣйствительно, принявъ критерій широты личности во всѣхъ сферахъ жизни, не останемся ли мы въ области, напримѣръ, науки при поверхностномъ знаніи, характеризующемъ дилетантство? Что станетъ съ наукой, которая требуетъ отъ своихъ учениковъ не широты, а спеціализаціи? Каково вообще должно быть отношеніе человѣка къ «спеціальности»? Всѣ эти вопросы, тѣсно связанные съ теоріей прогресса, затронуты Герценомъ въ рядѣ интересныхъ статей «Дилетантизмъ въ наукѣ» и «Буддизмъ въ наукѣ» (1841 и 1843 г.) Къ послѣдней статьѣ Герценъ беретъ эпиграфомъ евангельское изреченіе: «погубившій свою душу найдетъ ее», и этимъ опредѣляетъ свое отношеніе къ вопросу о спе-

ціализаціи, строя свою аргументацію на гегельянской тріадѣ. Наука, заявляетъ Герценъ, не можетъ существовать безъ спеціализаціи, безъ раздѣленія труда, но также не должна обращаться въ узко-спеціальное ремесленничество: и дилетанты, и цеховые ученые, буддисты науки, одинаково далеки отъ истины. Дилетанты хватаютъ на лету только вершки всѣхъ наукъ, а потому не знаютъ ни одной, они скользятъ по поверхности и не могутъ углубиться ни въ одинъ вопросъ. Они всегда готовы изучать все, говорить de rebus omnibus quibusdam aliis: «дилетантъ занимается всѣмъ scibile, да еще сверхъ того тѣмъ, чего знать нельзя, т.-е. мистицизмомъ, магнетизмомъ, физіогномикой, гомеопатіей, гидропатіей и проч.». Цеховые ученые—полнѣйшая противоположность дилетантамъ; они пожертвовали всеобщему—наукѣ—своей личностью: они—жертвы постоянно развивающагося раздѣленія труда; многія общечеловѣческія чувства у нихъ атрофированы; въ нихъ часто изумляетъ сочетаніе «огромныхъ свѣдѣній съ всесовершеннѣйшею тупостью». такой спеціалистъ—«вѣчный недоросль между людьми». Дѣйствительно, «на что химику *Гамлетъ?* На что физику *Донъ-Жуанъ?*»—разсуждаютъ такіе спеціалисты; на что ботанику общественная дѣятельность? На что математику—исторія, астроному—искусство? Всѣ спеціалисты, разсуждающіе такимъ образомъ, сами того не сознавая, пожертвовали своей человѣческой личностью во имя сухой и мертвой абстракціи науки; сама такая наука—безжизненна, такой ученый—жалкій Вагнеръ,

Der immerfort an schalem Zeuge klebt,
Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt,
Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet! *)

---

*) ...который все ползетъ дорожкою одной,
Сокровищъ шаритъ жадною рукой—
И радъ, когда червякъ найдется дождевой!

«Человѣкъ готовъ принять всякое званіе, но къ званію человѣка еще не привыкъ»,—съ горечью замѣчаетъ Герценъ; въ этомъ лежитъ причина появленія такихъ Вагнеровъ, старающихся съ полнымъ восторгомъ напялить на себя мундиръ какого-нибудь цеха, касты, или спеціализироваться на какомъ-нибудь дождевомъ червѣ.

Что же дѣлать? Безъ раздѣленія труда наука обращается въ дилетантизмъ; при раздѣленіи труда она переходитъ въ ремесленничество. Спеціализація необходима, говоритъ Герценъ; наука «требуетъ съ самаго начала жертвоприношенія личностью». Дилетанты чрезмѣрно дорожатъ своей личностью и боятся пожертвовать ею наукѣ, хотя бы временно, а потому они остаются у порога науки; буддисты жертвуютъ своею личностью безъ протеста и жертвуютъ на всю жизнь, а потому и обращаются въ мертвыя, безжизненныя муміи. «Наука есть царство безличности», природа и жизнь—могучее царство индивидуальности; личность должна самозаклаться въ наукѣ для того, чтобы послѣ воскреснуть въ высшемъ и болѣе сознательномъ самопониманіи: такъ погубившій свою душу спасетъ ее. «Мутныя индивидуальности, вырабатываясь изъ естественной непосредственности, туманомъ поднимаются въ сферу всеобщаго, и, просвѣтленныя солнцемъ идеи, разрѣшаются въ безконечной лазури всеобщаго, ... (а затѣмъ) онѣ низвергаются благодатнымъ дождемъ, чистыми кристальными каплями на прежнюю землю». Такая «возвращенная личность» есть видъ и индивидъ вмѣстѣ: «она постигла свою всеобщность и сохранила свою единичность».

Но какъ все это возможно? Какъ произойдетъ такой синтезъ? Очищая свои мысли отъ эффектной гегельянской позолоты, самъ Герценъ выясняетъ свою точку зрѣнія, являющуюся своего рода «научнымъ

индивидуализмомъ», вполнѣ подобнымъ тому «эстетическому индивидуализму», съ которымъ мы познакомились у Пушкина. Научный, т.-е. относящійся къ сферѣ науки, индивидуализмъ заключается приблизительно въ слѣдующемъ положеніи: въ области научнаго творчества всесиленъ принципъ «наука для науки», какъ вполнѣ справедливо утверждаютъ цеховые ученые, буддисты науки; но въ то же время примѣненіе этого принципа къ самому ученому неизбѣжно ведетъ къ узкой спеціализаціи и мѣщанству, и въ этомъ отношеніи совершенно правы дилетанты. *Цѣль науки—въ наукѣ, но цѣль ученаго, какъ человѣка, въ самой жизни.* Человѣкъ шире науки и долженъ помнить, что наука для него, а не онъ для науки. Отсюда выводъ: истинная точка зрѣнія, синтезъ буддизма и дилетантизма заключается во вполнѣ возможномъ соединеніи спеціализаціи съ обще-человѣческой широтой. Спеціалисты ученые, буддисты науки, изъ-за деревьевъ не видятъ лѣса, дилетанты—въ лѣсу не желаютъ и не умѣютъ различать отдѣльныхъ деревьевъ; «дилетанты смотрятъ въ телескопъ, ... ученые (спеціалисты) смотрятъ въ микроскопъ», въ то время какъ надо, умѣя пользоваться и микроскопомъ и телескопомъ, смотрѣть на міръ простыми глазами. Глубина спеціалиста отрицательно оттѣняется его мѣщанской узостью, широта дилетанта—его мѣщанской плоскостью, а между тѣмъ и глубина и широта могутъ быть тѣсно соединены между собою. Необходимо, чтобы спеціалистъ не поглощался *всецѣло* своей узкой отраслью, необходимо, чтобы дилетантъ углубился *хоть въ какой-нибудь* спеціальный вопросъ; тогда въ этомъ синтезѣ исчезнетъ и дилетантъ и спеціалистъ, а останется только человѣкъ науки, которому ничто человѣческое не чуждо.

IV.

Это ярко анти-мѣщанское требованіе широты и глубины личности всегда стоитъ у Герцена на первомъ планѣ. Въ послѣднихъ своихъ статьяхъ, напечатанныхъ въ Россіи (въ «Современникѣ» 1847—1848 г.), Герценъ еще разъ, и съ новой стороны, подходитъ все къ тѣмъ же глубоко занимающимъ его вопросамъ. Въ статьѣ «Нѣсколько замѣчаній объ историческомъ развитіи чести», статьѣ, къ сожалѣнію, неоконченной, Герценъ вскрываетъ этическую подоплеку понятія «чести», получившаго такое уродливое развитіе въ XIX вѣкѣ. Понятіе «чести» является (и впервые явилось у рыцарства) признаніемъ «безконечнаго достоинства человѣческаго», «достоинства человѣческой личности и святой неприкосновенности ея», первымъ проявленіемъ этическаго индивидуализма. Впервые среди рыцарства среднихъ вѣковъ *«человѣкъ научился уважать человѣка* въ рыцарѣ»; до того времени личность считалась достойной вниманія только какъ часть цѣлаго. Именно, на древнемъ Востокѣ личность „почти затеряна въ племени, въ царствѣ“; въ Греціи и Римѣ мы наблюдаемъ высшее развитіе гражданственности, человѣка, но не личности.

„Личность индивидуума терялась въ гражданинѣ, а гражданинъ былъ органъ другой священной, обоготворяемой личности—личности города. ...(Греки) поглотили всеобщимъ личность, городомъ—гражданина, гражданиномъ—человѣка; но личность имѣла свои неотъемлемыя права...“—такъ писалъ Герценъ о греко-романскомъ мірѣ еще въ 1841 г. въ статьяхъ о „Дилетантизмѣ въ наукѣ“. Теперь онъ только развиваетъ свою прежнюю точку зрѣнія, указывая, что въ греко-римскомъ мірѣ res publica была все,

личность—ничто. Но „средніе вѣка обернули вопросъ: существеннымъ сдѣлалась личность, несущественнымъ — res publica". Однако и то и другое равно односторонне, а потому и мѣщански узко: «жизнь общественная—такое же естественное опредѣленіе человѣка, какъ достоинство его личности. Безъ сомнѣнія, личность — дѣйствительная вершина историческаго міра: къ ней все примыкаетъ, ею все живетъ, все общее безъ личности — пустое отвлеченіе; но личность только и имѣетъ полную дѣйствительность по той мѣрѣ, по которой она въ обществѣ".

И Герценъ приходитъ къ тому же соціологическому индивидуализму, который былъ такъ характеренъ для западниковъ, такъ ярко выражался у Бѣлинскаго въ признаніи необходимости синтеза общества и личности при главенствѣ интересовъ послѣдней. Для Бѣлинскаго «*человѣческая личность*—выше исторіи, выше общества, выше человѣчества», для Герцена «личность—дѣйствительная вершина историческаго міра», но «истинное понятіе о личности равно не можетъ опредѣлиться ни въ томъ случаѣ, когда личность будетъ пожертвована государству, какъ въ Римѣ, ни когда государство будетъ пожертвовано личности, какъ въ средніе вѣка. Одно разумное, сознательное сочетаніе личности и государства приведетъ къ истинному понятію о лицѣ вообще... Сочетаніе это— труднѣйшая задача, поставленная современнымъ мышленіемъ».

Въ этой статьѣ Герценъ касается проблемы индивидуализма только мимоходомъ; въ статьѣ «Новыя варіаціи на старыя темы», къ сожалѣнію, также неоконченной, онъ подходитъ къ ней вплотную.

— «Кто для кого, личность для общества, или общество, государство для лица?

— Безъ сомнѣнія, лицо для государства, иначе что же это будетъ—*эгоизмъ*, *своеволіе*!

— Я совершенно согласенъ съ вами»...—иронически оканчиваетъ Герценъ этотъ воображаемый разговоръ и беретъ его эпиграфомъ при разборѣ проблемы индивидуализма, съ силою возставая противъ шаблоннаго осужденія «своеволія» и эгоизма. Конечно, есть эгоизмъ и эгоизмъ: эгоизмъ, какъ система этическихъ воззрѣній, признающихъ человѣка средствомъ и только самого себя—цѣлью, является, какъ намъ это уже приходилось отмѣчать, анти-индивидуализмомъ и мѣщанствомъ; но весьма часто приходится слышать другое опредѣленіе эгоизма и ходячее противопоставленіе его мѣщански-добродѣтельному альтруизму, который рекомендуетъ человѣку «самого себя» считать только средствомъ, всякое же выставленіе впередъ человѣческаго «я» бичуетъ, какъ безнравственное, эгоистическое дѣяніе.

Герценъ энергично возстаетъ противъ такого осужденія эгоизма и стремленія «сдѣлать изъ человѣка слезливаго, сентиментальнаго, прѣснаго добряка, напрашивающагося на добровольное рабство». Еще въ своемъ «Дневникѣ» (отъ 15-го апрѣля 1843 г.) Герценъ высказывалъ, что «эгоизмъ есть только сосредоточенное, болѣзненное, исключительное, сумасшедшее проявленіе личности, которая имѣетъ сильный, рѣзкій голосъ во всѣхъ начинаніяхъ людскихъ»; это онъ, конечно, говоритъ о томъ крайнемъ эгоизмѣ, который является анти-индивидуализмомъ и мѣщанствомъ. Теперь, въ разбираемой нами статьѣ 1847 года, Герценъ нападаетъ главнымъ образомъ на сентиментально-альтруистическую точку зрѣнія, стремящуюся къ полнѣйшему подавленію личности. «Что такое эгоизмъ?—спрашиваетъ онъ:—сознаніе моей личности, ея замкнутости, ея правъ? Или что-нибудь другое? Гдѣ оканчивается эгоизмъ и гдѣ начинается любовь? Да и дѣйстви-

тельно ли эгоизмъ и любовь противоположны, могутъ ли они быть другъ безъ друга»?

Этотъ рядъ смѣлыхъ вопросовъ показываетъ, какъ далеко отъ своего времени ушелъ Герценъ въ пониманіи этическихъ проблемъ: отрицаніе противоположенія эгоизма и альтруизма, не сопровождающееся притомъ моралью утилитаризма (какъ это было у публицистовъ шестидесятыхъ годовъ), переноситъ насъ къ этическому индивидуализму религіозно-философскаго теченія начала XX-го вѣка. Какъ былъ близокъ къ нему Герценъ,—покажетъ продолженіе цитаты, только-что прерванной нами и которую мы позволимъ себѣ привести цѣликомъ.

«Не есть ли эгоизмъ одно и то же съ индивидуализаціей, — продолжаетъ Герценъ, — съ этимъ сосредоточиваніемъ и обособленіемъ, къ которому стремится все сущее, какъ къ послѣдней цѣли? Всего меньше эгоизма въ камнѣ; у звѣря эгоизмъ сверкаетъ въ глазахъ, онъ дикъ и исключителенъ у дикаго человѣка; не сливается ли онъ съ высшей гуманностью у образованнаго? Вы думаете, что моралисты разрѣшили эти вопросы; нѣтъ, они отдѣлываются доблестнымъ негодованіемъ противъ всего эгоистическаго; они знаютъ, что эгоизмъ—значительный порокъ, имъ этого довольно; ихъ безпорочная натура мечетъ громы на него и не унижается до пониманія. Странные люди! Вмѣсто того, чтобъ именно на эгоизмѣ, на этомъ въ глаза бросающемся грунтѣ всего человѣческаго, создать житейскую мудрость и разумныя отношенія людей [1]), они стара-

[1]) Въ этой фразѣ нетрудно видѣть первые звуки утилитаристической морали, впослѣдствіи столь рѣзкой и задорной у Чернышевскаго, Писарева и эпигоновъ 60-хъ годовъ. Выше Герценъ замѣтилъ еще опредѣленнѣе: «могу ли я любить кого-нибудь не для себя, могу ли я любить, если это не доставляетъ *мнѣ*, именно *мнѣ*, удовольствія?». Но, разумѣется, такой яркій этическій индивидуалистъ, какъ Герценъ, былъ безконечно далекъ отъ морали утилитаризма.

ются всѣми силами уничтожить, замарать эгоизмъ, т.-е. срыть die feste Burg человѣческаго достоинства и сдѣлать изъ человѣка слезливаго, сентиментальнаго, прѣснаго добряка, напрашивающагося на добровольное рабство... Вырвать у человѣка изъ груди его эгоизмъ значитъ вырвать живое начало его, закваску, соль его личности; по счастью, это невозможно и напоминаетъ только того почтеннаго моралиста, который отучилъ свою лошадь отъ эгоистической привычки ѣсть и очень сердился, что она умерла, какъ только стала отвыкать отъ пищи».

Намъ нечего прибавлять къ этой блестящей защитѣ правъ индивидуальности, а остается только указать на всю силу этическаго индивидуализма Герцена, приходящаго такимъ путемъ и къ индивидуализму соціологическому. Лицо для общества, иначе будетъ эгоизмъ, своеволіе — таковъ былъ обычный аргументъ славянофильства, также основывавшагося на этическомъ индивидуализмѣ; Герценъ, исходя изъ этого же основанія, доказалъ всю необоснованность ходячихъ нападокъ на эгоизмъ, противопоставляемый альтруизму, «общинному началу» и т. п., какъ это дѣлали славянофилы. Онъ первый указалъ вѣрный путь отъ этическаго индивидуализма къ соціологическому и перебросилъ въ этомъ мѣстѣ мостъ между славянофильствомъ и западничествомъ; онъ показалъ, что словами «своеволіе, эгоизмъ» и тому подобными жупелами запугать никого нельзя. Все сказанное выше объ эгоизмѣ Герценъ повторяетъ и о «своеволіи» личности въ обществѣ. Своеволіе — но «что же за нравственная обязанность быть подъ авторитетомъ *чужеволья?* Я полагаю, что своеволіе есть высшая нравственная среда, что до нея и домогаются всѣ».

Выводъ изъ всего этого былъ уже давно высказанъ и Бѣлинскимъ и самимъ Герценомъ въ при-

знаніи человѣческой личности дѣйствительной вершиной историческаго міра, стоящей выше исторіи, выше общества, выше человѣчества, выше всѣхъ сухихъ отвлеченій и абстракцій. Въ послѣдней главѣ «Новыхъ варіацій на старыя темы» Герценъ особенно останавливается на этомъ вопросѣ, разбирая его съ типичной для него субъективно-индивидуалистической точки зрѣнія, въ которой онъ явился первымъ предшественникомъ людей семидесятыхъ годовъ. Абсолютная телеологія создана не для человѣка, заявляетъ онъ; всѣ объективно-абсолютныя нормы подавляютъ собою человѣческую личность. «Идея — все, человѣкъ—ничего», «всеобщему надо жертвовать частнымъ»:—противъ такихъ формулъ энергично возстаетъ Герценъ. «Разумѣется,—заявляетъ онъ,— есть отношенія, по которымъ всеобщее важнѣе частнаго; личность, противодѣйствующая всеобщему, попадаетъ въ глупое положеніе человѣка, бѣгущаго съ лѣстницы въ то самое время, какъ густая колонна солдатъ подымается на нее; таковы личности тирановъ, консерваторовъ, дураковъ и преступниковъ»... Недурное исключеніе, еще болѣе подтверждающее правило, что, вообще говоря, — личность важнѣе «всеобщаго», какъ отвлеченія и абстракціи. Pereat mundus, fiat justitia—гордо заявляютъ «объективисты», презирающіе человѣческую личность, и купно съ ними нѣмецкіе гелертеры и филистеры; «они и не подумали, — ядовито комментируетъ Герценъ, — что если mundus погибнетъ, а justitia останется, — гдѣ будетъ мюнхенская пинакотека»?

Этими статьями 1847—1848 года заканчивается для Герцена эпоха его западничества, эпоха сороковыхъ годовъ. Впослѣдствіи онъ часто возвращался ко многимъ мыслямъ, затронутымъ въ его статьяхъ сороковыхъ годовъ, и развивалъ ихъ, не мѣняя существенно прежней точки зрѣнія (ср., напр., «По поводу

одной драмы» съ прибавленіемъ къ XLI-ой гл. «Былого и Думъ»). Однако, между Герценомъ тридцатыхъ-сороковыхъ и Герценомъ пятидесятыхъ-шестидесятыхъ годовъ лежитъ цѣлая пропасть; эту пропасть вырыли событія 1847—1848 гг.

V.

Въ 1847 г. Герценъ покинулъ Россію: онъ не могъ болѣе оставаться въ удушливой атмосферѣ эпохи оффиціальнаго мѣщанства. Духовное мѣщанство претило Герцену: даже самые даровитые представители мѣщанства нагоняли на него тоску, пока онъ еще жилъ въ Россіи; онъ ненавидѣлъ все безличное, узкое и плоское, ненавидѣлъ тотъ духъ умѣренности и житейскаго благоразумія, въ которомъ самого его подозрѣвалъ когда-то Бѣлинскій. «Они умно разсуждаютъ, не отступая отъ данныхъ,—говорилъ Герценъ про такихъ представителей мѣщанства,—они еще умнѣй поступаютъ, не сходя съ торной дороги... Все, что они говорятъ - истинно, но они могли бы говорить что-нибудь другое; все, что они дѣлаютъ— хорошо, но они могли бы дѣлать что-нибудь иное... Все у этихъ господъ исправно, чинно, на мѣстѣ; они правильно любятъ добродѣтель и бѣгутъ порока: все у нихъ не лишено извѣстной прелести сѣренькаго лѣтняго дня, безъ дождя и солнца, а чего-то нѣтъ... а безъ того и все остальное не въ честь» («Былое и Думы»; II, 366—7). Это «что-то», конечно, та ярко выраженная, широкая и глубокая личность, которой не было и не могло быть у мѣщанъ. Среди безличной сѣрости эпохи оффиціальнаго мѣщанства личность эта ярко проявлялась только у представителей русской интеллигенціи; Герценъ думалъ найти въ Западной Европѣ торжество индивидуальности надъ сѣрымъ началомъ мѣщанства. Вся трагедія

жизни Герцена состояла въ томъ, что онъ бѣжалъ отъ страшнаго этическаго и оффиціальнаго мѣщанства «рассейской дѣйствительности» и захлебнулся въ мѣщанствѣ европейской буржуазіи.

Чуть только перешагнувъ русскую границу, Герценъ сейчасъ же почувствовалъ, что онъ вырвался изъ цѣпей, но не ушелъ изъ атмосферы мѣщанства: оффиціальное мѣщанство осталось позади, но мѣщанство этическое распустилось зато махровымъ цвѣтомъ. Первое впечатлѣніе Герцена отъ Европы— «мелкій, бездушный, скаредный развратъ торгаша», пропитавшій собою всю европейскую жизнь; первая его ненависть — къ «мелкой и грязной средѣ мѣщанства, которое, какъ тина, покрываетъ зеленью своей всю Францію»... Все это высказано Герценомъ еще въ посланныхъ изъ Парижа «Письмахъ изъ Avenue Marigny», напечатанныхъ въ «Современникѣ» за 1847 г.

Эта ненависть Герцена къ буржуазіи сказалась слишкомъ рѣзко, чтобы не могъ оставить безъ отвѣта Бѣлинскій, какъ разъ въ это время возлагавшій всѣ свои надежды на западно-европейскую буржуазію: «вся будущность Франціи въ рукахъ буржуазіи, всякій прогрессъ зависитъ отъ нея одной, а народъ тутъ можетъ по временамъ играть пассивно-вспомогательную роль»,—говорилъ въ это время Бѣлинскій (письмо къ Анненкову, 15 февр. 1848 г.). И эту же буржуазію Герценъ сравниваетъ съ грязной зеленью тины, затянувшей собою Францію! Въ отвѣтъ на это Бѣлинскій помѣстилъ нѣсколько строкъ въ своемъ «Взглядѣ на русскую литературу 1847 г.», въ которомъ, между прочимъ, разбираетъ и «Письма изъ Avenue Marigny». Въ этихъ письмахъ, замѣчаетъ Бѣлинскій, много живого, умнаго и вѣрнаго, такъ что, читая ихъ, нельзя во многомъ не согласиться съ авторомъ; однако, «авторъ невольно впалъ въ

ошибочность при сужденіи о современномъ состояніи Франціи, тѣмъ, что слишкомъ тѣсно понялъ значеніе слова *bourgeoisie.* Онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ только богатыхъ капиталистовъ и исключаетъ изъ нея самую многочисленную и потому самую важную массу этого сословія».

Возраженіе это бьетъ совершенно мимо цѣли: во-первыхъ, потому, что Герценъ именно и говоритъ обо всей массѣ крупныхъ и мелкихъ буржуа, а во-вторыхъ, потому, что Герценъ не только не понимаетъ «слишкомъ тѣсно» слово «bourgeoisie», а какъ разъ напротивъ, раздвигаетъ рамки этого термина и вмѣщаетъ въ него все *этическое мѣщанство.*

Терминъ «мѣщанство» употребляется Герценомъ въ двухъ смыслахъ: въ узкомъ, сословномъ и классовомъ, и въ широкомъ, внѣклассовомъ и внѣсословномъ; первое значеніе является только частнымъ случаемъ второго. Самый терминъ «мѣщанство» впервые введенъ именно Герценомъ; *Герценъ первый далъ понятію «мѣщанства» внѣсословное и внѣклассовое этическое значеніе*, такъ что мы въ предлагаемомъ читателямъ трудѣ только слѣдуемъ за терминологіей родоначальника народничества. Буржуазія для него только центръ мѣщанства, но мѣщанство—шире, ибо оно имѣетъ не сословный смыслъ и отнюдь не является переводомъ и замѣной термина «bourgeoisie», смыслъ котораго зиждется на соціально экономической почвѣ.

Буржуазія—это прежде всего третье *сословіе;* далѣе, это общественный *классъ*, объединенный понятіемъ ренты въ томъ или иномъ ея видѣ (подъ «рентой» мы уже условились—см. Введеніе—понимать и собственно ренту и прибыль, т.-е. и доходъ землевладѣльцевъ и доходъ предпринимателей; такой терминологіи придерживались нѣкоторые экономисты и въ числѣ ихъ Родбертусъ). Мѣщанство, какъ эти-

ческій терминъ, понятіе внѣсословное и внѣклассовое, напримѣръ, такое же, какъ и «интеллигенція»; также какъ и интеллигенція, мѣщанство опредѣляется характеромъ своего отношенія къ наиболѣе жгучимъ вопросамъ жизни: отзываясь на нихъ, мѣщанство является безличнымъ, узкимъ и плоскимъ.

Въ цѣломъ рядѣ замѣчательныхъ писемъ къ Тургеневу, напечатанныхъ подъ заглавіемъ «Концы и Начала» въ «Колоколѣ» (съ 1 іюля 1862 г. по 15 февраля 1863 г.), Герценъ съ громадной художественной силой и съ неоставляющей сомнѣнія опредѣленностью обрисовалъ то этическое мѣщанство, ненависть къ которому двигала его перомъ съ первыхъ же его шаговъ по Европѣ. «*Мѣщанство*— послѣднее слово цивилизаціи, основанной на безусловномъ самодержавіи собственности,—демократизація аристократіи,—аристократизація демократіи; въ этой средѣ Альмавива равенъ Фигаро,—снизу все тянется въ мѣщанство, сверху все само падаетъ въ него по невозможности удержаться. Американскіе Штаты представляютъ одно среднее состояніе, у котораго нѣтъ ничего внизу и нѣтъ ничего вверху, а мѣщанскіе нравы остались. Нѣмецкій крестьянинъ— *мѣщанинъ* хлѣбопашества, работникъ всѣхъ странъ— *будущій* мѣщанинъ».

Къ этому мѣщанству можетъ съ отвращеніемъ относиться искусство, находящее въ домѣ мѣщанина одну только вульгарность; мѣщанство это можетъ осуждать мыслитель, жаждущій видѣть личность въ человѣкѣ,—но попытки остановить торжествующій ходъ мѣщанства фатально обречены на неудачу. Сила мѣщанства въ его общедоступной узости и плоскости, въ его (по выраженію Герцена) «*томпаковой* посредственности», въ его безличности, въ его презрѣніи къ индивидуальности. «Съ мѣщанствомъ стираются личности; но стертые люди сытѣе,—ирони-

вируетъ Герценъ; —платья дюжинныя, незаказныя не по таліи, но число носящихъ ихъ больше»... «Все получаетъ значеніе гуртовое, оптовое, рядское, почти всѣмъ доступное, но не допускающее ни эстетической отдѣлки, ни личнаго вкуса. Возлѣ, за угломъ, вездѣ дожидается стотысячеголовая гидра, готовая безъ разбора все слушать, все смотрѣть, всячески одѣться, всѣмъ наѣсться,—это та самодержавная толпа сплоченной посредственности (conglomerated mediocrity) Ст. Милля, которая все покупаетъ и потому всѣмъ владѣетъ»... Ни въ чемъ и никогда представитель этой сплоченной посредственности, этическій мѣщанинъ, не переступитъ границъ: онъ вѣрный сынъ своей чинной среды. «*Чинный*—это настоящее слово. У мѣщанства, какъ у Молчалина, два таланта, и тѣ же самые: умѣренность и аккуратность». И таковъ каждый изъ членовъ этой сплоченной посредственности, представляющей въ общемъ «подавляющія массы какой-то паюсной икры, сжатой изъ миріадъ мѣщанской мелкоты» («Концы и Начала»; письма 1 и 2-е).

Мысли эти особенно ясно сложились у Герцена послѣ знакомства съ книгой Милля (см. статью Герцена: «Книга Дж. Ст. Милля о свободѣ»; «Колоколъ», 15 апр. 1859 г.), въ которой онъ пашелъ ясно высказаннымъ то, что уже съ 1848 г. постоянно приходило ему въ голову. «Постоянное пониженіе личностей, вкуса, тона, пустота интересовъ, отсутствіе энергіи ужаснули его,—пишетъ въ этой статьѣ Герценъ про Милля,—онъ присматривается и видитъ, какъ ясно все мельчаетъ, становится дюжинное, рядское, стертое, пожалуй, «добропорядочнѣе», но пошлѣе. Онъ видитъ,... что вырабатываются общіе стадные типы, и, серьезно качая головой, говоритъ своимъ современникамъ: остановитесь, одумайтесь, знаете ли, куда вы идете, посмотрите—*душа убываетъ*»...

«...Несмотря на умственное превосходство нашего времени, все идетъ къ *посредственности*, лица теряются въ толпѣ. Это collective mediocrity ненавидитъ все рѣзкое, самобытное, выступающее; она проводитъ надъ всѣмъ общій уровень. А такъ какъ въ среднемъ разрѣзѣ у людей немного ума и немного желаній, то сборная посредственность, какъ топкое болото, понимаетъ, съ одной стороны, все желающее вынырнуть, а съ другой—предупреждаетъ безпорядокъ эксцентричныхъ личностей воспитаніемъ новыхъ поколѣній въ такую же вялую посредственность».

Здѣсь впервые ярко и выпукло выставлена мысль объ этическомъ противоположеніи индивидуализма и мѣщанства. Все индивидуальное—и въ смыслѣ отдѣльной самобытной черты, и въ смыслѣ суммы общечеловѣческихъ чертъ, т.-е. все индивидуальное и въ глубину и въ широту—ненавистно мѣщанству, которому здѣсь чуть ли не помогаетъ сама природа, ибо «красота, талантъ—вовсе ненормальны; это исключеніе, роскошь природы... (но и) въ самой природѣ, можно сказать, бездна мѣщанскаго» (запомнимъ, кстати, это положеніе: мы еще встрѣтимся съ развитіемъ его у Михайловскаго). А потому мѣщанство все болѣе и болѣе поглощаетъ все отмѣченное знакомъ индивидуальности. «Личности стирались, родовой типизмъ сглаживалъ все рѣзко индивидуальное, *безпокойное*, эксцентрическое,—такъ характеризуетъ Герценъ всю исторію европейскаго развитія въ XIX-мъ вѣкѣ:—люди, какъ товаръ, становились чѣмъ-то гуртовымъ, оптовымъ, дюжиннымъ, дешевле, плоше врозь, но многочисленнѣе и сильнѣе въ массѣ. Индивидуальности терялись, какъ брызги водопада, въ общемъ потокѣ, не имѣя даже слабаго утѣшенія: отблеснуть и отличиться, проходя полосой радуги. Отсюда противное намъ, но естественное равнодушіе къ жизни ближняго и судьбѣ лицъ: дѣло въ типѣ,

дѣло въ родѣ, дѣло въ дѣлѣ,—а не въ лицѣ» («Концы и Начала», письмо 7-е). Конечно, для Герцена какъ разъ наоборотъ—дѣло въ лицѣ, а не въ типѣ и родѣ; такимъ образомъ, и приматъ реальной личности, т.-е. индивидуализмъ соціологическій, связанъ у Герцена неразрывными нитями съ его анти-мѣщанствомъ.

Мало писателей, у которыхъ анти-мѣщанство выражалось бы столь красочно, сильно и рельефно, какъ у Герцена; мало людей, у которыхъ ненависть къ мѣщанству была такъ органически соединена со всѣмъ существомъ, съ послѣднимъ святая святыхъ человѣка. У Герцена было все это, но было еще нѣчто и сверхъ того: анти-мѣщанство стало основою его міровоззрѣнія, фундаментомъ, на которомъ было имъ построено гармоничное зданіе народничества. Анти-мѣщанство Герцена было первымъ побудительнымъ толчкомъ къ созданію той теоріи русскаго соціализма, народничества, родоначальникомъ которой былъ именно онъ.

VI.

Герценъ попалъ въ Европу наканунѣ февральской революціи, этой кровавой битвы демократіи съ мѣщанской буржуазіей; въ страшные дни 24, 25, 26 іюня буржуазія, казалось, безповоротно побѣдила... Теперь мы ясно видимъ, что окончательная и рѣшительная побѣда буржуазіи въ лицѣ Кавеньяка была въ сущности пирровой побѣдой; мы теперь знаемъ, что 1848 годъ—годъ появленія знаменитаго Манифеста—былъ годомъ не похоронъ, а рожденія будущаго побѣдоноснаго врага буржуазіи и мѣщанства; и если умеръ соціализмъ утопическій, то родился соціализмъ реальный, наиболѣе опасный для мѣщанства Западной Европы. Оговоримся: мы не противопоставляемъ этически соціализмъ мѣщанству, мы нисколько не

утверждаемъ, что въ самомъ социализмѣ не можетъ быть элементовъ мѣщанства. При широкомъ распространеніи и вульгаризаціи соціализма мѣщанство фатально въ него проникаетъ, такъ что «буржуазный соціализмъ» и «мѣщанскій соціализмъ» фактически не есть, къ сожалѣнію, contradictio in adjecto; все это не измѣняетъ однако анти-мѣщанской исторической роли соціализма въ западной Европѣ.

Если бы Герценъ могъ заглянуть на полвѣка впередъ, то, быть можетъ, онъ не отчаялся бы, не счелъ бы демократію похороненной и утопленной въ крови іюньскихъ дней; но событія 1848—1851 гг. не могли въ этомъ отношеніи служить благопріятными предзнаменованіями. Казалось, что все погибло. Февральская революція встряхнула болото мѣщанства, но 1848 г. покончилъ съ «утопизмомъ» надолго... если не навсегда; Европа снова погрязла въ мѣщанствѣ и нѣтъ основанія утѣшаться мыслью, что такое положеніе вещей можно измѣнить. Такъ думалъ тогда Герценъ—и написалъ свою геніальную книгу «Съ того берега» (1848 - 1849 гг.).

Съ этой книги можетъ вести свою эру народничество, такъ какъ мы находимъ въ этомъ произведеніи не только отрицательную сторону—безпощадную критику западно-европейскаго мѣщанства, но и указанія на положительные идеалы—вѣру въ возможность иного, не мѣщанскаго пути развитія для Россіи. Въ послѣдующихъ произведеніяхъ—«Русскій народъ и соціализмъ», «Старый міръ и Россія», во многихъ мѣстахъ «Былого и Думъ», наконецъ, съ 1855 г. въ «Колоколѣ» и «Полярной Звѣздѣ»—все громче раздаются, все рельефнѣе выступаютъ у Герцена тѣ соціалистическіе мотивы народничества, которые сохранили все свое обаяніе и всю свою силу для русской критической мысли въ теченіе трехъ послѣдующихъ десятилѣтій.

Герценъ начинаетъ съ того, что ставитъ крестъ надъ всѣмъ европейскимъ буржуазно-мѣщанскимъ міромъ. Въ Европѣ мѣщанство окончательно побѣдило; средневѣковый рыцарь превратился въ современнаго мѣщанина-буржуа. «Какъ рыцарь былъ первообразъ міра феодальнаго, такъ купецъ сталъ первообразомъ новаго міра; господа замѣнились *хозяевами.* Купецъ самъ по себѣ лицо стертое, промежуточное; посредникъ между однимъ, который производитъ, и другимъ, который потребляетъ, онъ представляетъ нѣчто вродѣ дороги, повозки, средства. Рыцарь былъ больше *онъ самъ,* больше лицо, и берегъ, какъ понималъ, свое достоинство, оттого-то онъ въ сущности и не зависѣлъ ни отъ богатства, ни отъ мѣста; его личность была главное; въ мѣщанинѣ личность прячется или не выступаетъ, потому что не она главное: главное—товаръ, дѣло, вещь, главное—*собственность*». И на этомъ фундаментѣ на мѣстѣ рыцарскаго замка теперь возвышается мѣщанская гостиница. «Подъ вліяніемъ мѣщанства все перемѣнилось въ Европѣ. Рыцарская честь замѣнилась бухгалтерской честностью, изящные нравы—нравами чинными, вѣжливость— чопорностью, гордость—обидчивостью, парки — огородами, дворцы—гостиницами, открытыми для *всѣхъ*, т.-е. для всѣхъ имѣющихъ деньги». («Былое и Думы», ч. V; «Западныя арабески», тетр. II, Post-Scriptum; эти «Западныя арабески» являются прямымъ и естественнымъ продолженіемъ и окончаніемъ неоконченной Герценомъ статьи «Объ историческомъ развитіи чести», о которой мы говорили выше).

И мѣщанство это—не только буржуазія, не только представители ренты и проприіетэры; нѣтъ, весь западно-европейскій міръ, отъ дна до вершинъ развращенный стремленіемъ къ собственности, въ цѣломъ своемъ является мѣщанскимъ. «Переднюю часть европейскаго камелеопардала составляетъ мѣщанство,—объ

этомъ можно бы было спорить, еслибъ дѣло не было такъ очевидно; но, однажды согласившись въ этомъ, нельзя не видѣть всѣхъ послѣдствій такого господства лавки и промышленности. Ясно, что кормчій этого міра будетъ купецъ, и что онъ поставитъ на всѣхъ его проявленіяхъ свою торговую марку».

Такимъ образомъ, буржуазія стоитъ въ центрѣ мѣщанства, но мѣщанство неизбѣжно переступаетъ сословную черту; переступивъ ее, оно разлилось широкимъ потокомъ по всей Европѣ: и буржуа, и пролетарій, и родовой аристократъ—всѣ заражаются ядомъ мѣщанства, и только немногіе одиночные представители лучшей части интеллигенціи могутъ избѣжать этой эпидемической болѣзни, что «нисколько не мѣшаетъ всему *образованному* міру идти въ мѣщанство, и авангардъ его уже пришелъ. Мѣщанство—идеалъ, къ которому стремится, подымается Европа со всѣхъ точекъ дна»... (Это ироническое подчеркиваніе совмѣщенія образованности съ мѣщанствомъ, впослѣдствіи, у Лаврова, обратилось въ детальную разработку вопроса—насколько мѣщанство совмѣстно съ истинной интеллигентностью? Въ Введеніи мы подробно остановились на этомъ вопросѣ). «Да, любезный другъ,—продолжаетъ Герценъ,—пора прійти къ покойному и смиренному сознанію, что *мѣщанство*—окончательная форма западной цивилизаціи, ея совершеннолѣтіе»... («Концы и Начала», письма 1-ое и 7-ое).

Мѣщанство все залило, все заполнило; фатально правъ оказался аббатъ Сійесъ—съ горечью замѣчаетъ Герценъ—своимъ заявленіемъ, что tiers ètat должно быть *всѣмъ*. Такъ и случилось. Революція 1789 г. успокоилась въ болотѣ умѣреннаго экономическаго и политическаго либерализма; христіанство еще задолго до того бросило якорь въ покойной гавани реформаціи; все обмелѣло, все закруглилось, все выли-

лось въ узкія формы... И нѣтъ никакого просвѣта въ будущее. Напрасна надежда на западно-европейскій пролетаріатъ: онъ борется не съ мѣщанствомъ, а съ буржуазіей; его идеалы лежатъ тамъ же, гдѣ и идеалы мѣщанства. «Съ одной стороны мѣщане-собственники, упорно отказывающіеся поступиться своими монополіями, съ другой—неимущіе *мѣщане*, которые хотятъ вырвать изъ ихъ рукъ ихъ достояніе, но не имѣютъ силы» .. («Западныя арабески»).

Все это горько высказывать о западной Европѣ, къ которой идеалисты тридцатыхъ и реалисты сороковыхъ годовъ относились съ такимъ теплымъ, любовнымъ чувствомъ; неудивительно поэтому, что мнѣнія Герцена, этого послѣдняго западника, вызвали горячій отпоръ и даже негодованіе эпигоновъ западничества, либеральныхъ доктринеровъ (см., напр., «Концы и Начала», письмо 8-е). Но, говоритъ Герценъ, amicus Plato, sed magis amica veritas; «Европа намъ нужна, какъ идеалъ, какъ упрекъ, какъ благой примѣръ; если она не такая—ее надо выдумать», перефразируетъ онъ знаменитыя слова Вольтера; но какимъ же примѣромъ, какимъ идеаломъ можетъ служить мѣщанство? А мѣщанство это—окончательная форма европейской цивилизаціи; какъ это ни прегигъ, а приходится сознаться, «что всѣ рѣки исторіи (*по крайней мѣрѣ, всѣ западныя*) текутъ въ мареммы мѣщанства» («Письмо изъ Неаполя», 5 окт. 1863 г.; курсивъ нашъ). А въ болотѣ мѣщанства—смерть общества, начало его гніенія и разложенія: «міръ, въ которомъ мы живемъ, умираетъ;... никакія лекарства не дѣйствуютъ болѣе на обветшалое тѣло его» («Съ того берега», гл. I). И только одна надежда не покидаетъ Герцена—надежда на возможность особаго соціально-экономическаго пути развитія Россіи; въ этомъ—начало его народничества.

Михайловскій какъ-то выразился, что соціологія должна начать съ нѣкоторой утопіи. Съ утопіи началъ и Герценъ, вѣря, что не всѣ рѣки исторіи текутъ въ болота мѣщанства: мы видѣли, что онъ сдѣлалъ условное исключеніе для восточныхъ рѣкъ. Это была вѣра въ дѣвственныя, незараженныя мѣщанствомъ силы русскаго народа, вѣра въ «крестьянскій тулупъ», какъ говорилъ Тургеневъ, а за нимъ и эпигоны западничества, вѣра «въ обновленіе Европы посредствомъ кнута и насильственнаго смѣшенія европейской и калмыцкой крови», ккаъ иронизировалъ К. Марксъ (въ I-мъ томѣ перваго изданія «Капитала»). Герценъ, дѣйствительно, настолько же вѣрилъ въ свѣтлую будущность Россіи, насколько былъ убѣжденъ въ неминуемомъ и ближайшемъ разложеніи западно-европейскаго міра. Прошедшее Россіи изумительно, настоящее—великолѣпно, будущее—невообразимо: такова была, какъ мы знаемъ, формула высшихъ представителей оффиціальнаго мѣщанства; прошедшее Россіи пусто, настоящее невыносимо, будущаго у нея вовсе нѣтъ слышали мы въ отвѣтъ на эту похвальбу горькія слова Чаадаева. «Прошлое русскаго народа темно; его настоящее ужасно, но у него есть права на будущее»,—отвѣтилъ Герценъ и оффиціальнымъ оптимистамъ и отчаявшимся пессимистамъ («Русскій народъ и соціализмъ»); будущее Россіи въ томъ, что она избѣгла зараженія ядомъ мѣщанства, ибо «мѣщанство—послѣднее слово цивилизаціи, основанной на безусловномъ самодержавіи собственности», а въ Россіи типичной является не частная, а *общинная* собственность.

Герценъ вѣрилъ въ коренное анти-мѣщанство русскаго народа и вообще всего славянства; его поддерживала надежда возможности отсутствія буржуазіи въ Россіи, или, по крайней мѣрѣ, ея

существованія въ качествѣ quantité négligeable. Отсюда двѣ характерныя стороны его народничества: отрицательная—борьба съ либеральнымъ доктринаризмомъ, положительная—проповѣдь освобожденія крестьянъ *съ землей*, находящейся въ общинномъ пользованіи; въ первомъ случаѣ Герценъ категорически разошелся съ молодымъ западничествомъ, во второмъ—онъ настолько же приблизился къ славянофильству.

VII.

Либерализмъ (политическій и экономическій) былъ для Герцена тѣмъ bête noire, на котораго были постоянно направлены его удары. Въ рядѣ блестящихъ статей «Русскіе нѣмцы и нѣмецкіе русскіе» (1859 г.) онъ безпощадно обрушился на эпигоновъ западничества, стремившихся къ освобожденію крестьянъ безъ земли, къ созданію массъ крестьянскаго пролетаріата, къ сформированію крупной буржуазіи. Но именно это и страшило Герцена, въ этомъ-то онъ и видѣлъ опасность зараженія Россіи мѣщанствомъ: «господство мѣщанства—писалъ Герценъ въ «Концахъ и Началахъ»—отвѣтъ на *освобожденіе безъ земли*, на открѣпленіе людей и прикрѣпленіе почвы малому числу избранныхъ». Къ этому сводилось все стремленіе «западныхъ доктринеровъ», у которыхъ Герценъ находитъ только рубрики, трафаретки и шаблоны, вѣру во французскую централизацію и во всесиліе нѣмецкой Schul-Wissenschaft. Съ этими «западными старообрядцами» Герценъ не желаетъ имѣть ничего общаго и подчеркиваетъ свою эволюцію въ направленіи отъ западничества: «мы—*живые*, т.-е. измѣняющіеся «теченіемъ времени», стали гораздо ближе къ московскимъ славянамъ, чѣмъ къ западнымъ старообрядцамъ».

Эпигоны западничества со своимъ политическимъ и экономическимъ либерализмомъ впали въ самое безпросвѣтное мѣщанство; они слѣпо слѣдовали своимъ западнымъ образцамъ. Экономической идеологіей либерализма всюду было фритредерство; онъ провозгласилъ въ Европѣ, начиная съ 1789 г., всеобщее «право на трудъ» и видитъ въ свободѣ конкуренціи панацею отъ всѣхъ золъ—laissez faire, laissez passer! И въ то время, когда казалось, что либерализмъ окончательно восторжествовалъ, когда потоки крови 1848 года окончательно залили молодое растеніе утопизма на мѣщанской почвѣ Запада,—вдругъ на варварскомъ востокѣ «представляется русскій вопросъ *объ освобожденіи крестьянъ съ землею, объ общинномъ владѣніи»!* Понятно отношеніе Герцена къ этому, какъ ему казалось, ярко анти-мѣщанскому факту, «сильно пахнущему соціализмомъ»; теперь для Герцена—ex Oriente lux...

На Западѣ, иронизируетъ Герценъ, либерализмъ додумался до права каждаго на работу, права на трудъ, и дальше этого не пошелъ; теперь русскій «крестьянскій тулупъ» даетъ дальнѣйшее и болѣе радикальное рѣшеніе вопроса. Въ общій ходъ всемірной исторіи «мужикъ нашъ вноситъ не только запахъ дегтя, но еще какое-то допотопное понятіе о *правѣ каждаго работника на даровую землю.* Какъ вамъ нравится это? Положимъ, что еще можно допустить *право на работу*, но *право на землю?*»... Это право на землю вросло корнями въ сознаніе русскаго народа, такъ что даже въ разгарѣ крѣпостного права создалась характерная, приводимая Герценомъ и извѣстная уже намъ изъ «Записокъ» декабриста Якушкина, крестьянская поговорка: «мы господскіе, а земля наша». Право на землю въ связи съ общиннымъ владѣніемъ ею дастъ Россіи возможность избѣжать возникновенія сильной буржуазіи

и поведетъ русскій народъ по особому пути развитія, къ которому тщетно стремились въ Европѣ соціалисты.

Если прибавить къ этому, что самоуправленіе русскихъ общинъ рѣшаетъ, по мнѣнію Герцена, самымъ удовлетворительнымъ образомъ насущную потребность въ децентрализаціи и приближаетъ этимъ общину къ типу свободной, самоуправляющейся коммуны, то станетъ ясно. на что именно возлагаетъ Герценъ свои надежды. «Итакъ,—резюмируетъ онъ,—элементы, вносимые русскимъ крестьянскимъ міромъ, элементы стародавніе, но теперь приходящіе къ сознанію и встрѣчающіеся съ западнымъ стремленіемъ экономическаго переворота, состоятъ изъ трехъ началъ, изъ

1. Правъ каждаго на землю,
2. Общиннаго владѣнія ею,
3. Мірскаго управленія.

На этихъ началахъ, и *только на нихъ*, можетъ развиться будущая Русь» («Русскіе нѣмцы и нѣмецкіе русскіе»; «Колоколъ», 15 дек. 1859 г.). Еще гораздо раньше, въ «Полярной Звѣздѣ» на 1856 г. Герценъ высказывалъ то же самое: «артель и сельская община,—писалъ онъ,—раздѣлъ прибытка и раздѣлъ полей, мірская сходка и соединеніе селъ въ волости, управляющіяся сами собой — вотъ краеугольные камни, на которыхъ созиждется храмина нашего будущаго свободно-общиннаго быта» (см. «Былое и Думы», II, 316).

Мы внимательно прослѣдимъ за развитіемъ этихъ соціалистическихъ основоположеній народничества русской интеллигенціи пятидесятыхъ—семидесятыхъ годовъ; мы укажемъ тогда, что какіе бы удары ни нанесла теоріямъ Герцена историческая дѣйствительность,—все-таки въ его время правда была на его сторонѣ, а не на сторонѣ его либеральныхъ про-

тивниковъ. Подобно Герцену (и всѣмъ вождямъ народничества), мы признаемъ за «категоріей возможности» право существованія наряду съ «категоріей необходимости»; хотя народники иногда злоупотребляли приматомъ первой категоріи надъ второй, но это было только реакціей на полное отрицаніе категоріи возможности ихъ противниками, представителями экономическаго либерализма. Въ этомъ отношеніи (и только въ этомъ) либерализмъ пятидесятыхъ годовъ былъ предтечей русскаго марксизма девяностыхъ годовъ въ его соціологическихъ построеніяхъ.

Полное отрицаніе роли личности въ историческомъ процессѣ, отрицаніе категоріи возможности, детерминизмъ, обращающійся въ фатализмъ—вотъ главныя черты либерализма, которыя особенно оспаривались Герценомъ. Самъ онъ никогда не былъ «индетерминистомъ», но въ то же время никогда не считалъ личность за quantitè nègligeable; онъ постоянно подчеркивалъ границу, раздѣляющую возможное отъ необходимаго, но въ то же время признавалъ вѣсомость въ историческомъ процессѣ свободы человѣческой личности. «Ученый фатализмъ утверждаетъ, что у нихъ и рѣчи нѣтъ о личностяхъ, о *случайныхъ* носителяхъ идеи,—пишетъ Герценъ въ своей статьѣ о «Робертѣ Оуэнѣ»:—...Доктринеры, видите, какъ большіе господа, хозяйствомъ исторіи распоряжаются en gros, гуртомъ». А между тѣмъ человѣческое стадо состоитъ изъ тѣхъ же отдѣльныхъ личностей, прибавляетъ Герценъ. Однако, онъ не стоитъ на точкѣ зрѣнія «соціологическаго номинализма»; онъ только желаетъ подчеркнуть взаимодѣйствіе между индивидомъ и соціальной средой.

Если же признать такое взаимоотношеніе, то вполнѣ естественно прійти къ заключенію, что историческій процессъ хотя и не управляется лич-

ностями, но въ отдѣльныхъ случаяхъ (особо благопріятныхъ) можетъ направляться ими: «пути вовсе не неизмѣнимы. Напротивъ, они-то и измѣняются съ обстоятельствами, съ пониманіемъ, съ личной энергіей. Личность создается средой и событіями, но и событія осуществляются личностями и носятъ на себѣ ихъ печать: тутъ взаимодѣйствіе» («Письма къ старому товарищу», 1869 г., письмо третье). Иными словами, это является признаніемъ «категоріи возможности» въ ея примѣненіи къ историческому процессу, при одновременномъ признаніи и «категоріи необходимости»: «само собою разумѣется,— заявляетъ Герценъ,—что мы никогда не смѣшивали предопредѣленій съ теоріей вѣроятности, мы вправѣ наведеніемъ дѣлать посылки отъ прошедшаго къ будущему».

Однако, всегда надо учитывать *возможность* появленія какого-нибудь «если не»...—Видя человѣка тридцати лѣтъ, мы можемъ предвидѣть необходимый ходъ его физическаго развитія, — замѣчаетъ Герценъ,—можемъ утверждать, что черезъ другія тридцать лѣтъ онъ будетъ сѣдъ или плѣшивъ, *если не* умретъ хотя бы въ возрастѣ тридцати пяти лѣтъ... («Робертъ Оуэнъ», гл. V). Въ историческомъ процессѣ, въ жизни народовъ, еще чаще имѣютъ мѣсто тѣ пересѣченія причинныхъ рядовъ, которыя вносятъ въ этотъ процессъ развитія элементъ возможнаго; «говоря о возможномъ развитіи, я не говорю о его *неминуемой необходимости*, — подчеркиваетъ Герценъ;—что̀ изъ возможнаго осуществится, что̀ нѣтъ — я не знаю, потому что въ жизни народовъ очень много зависитъ отъ лицъ и воли» («Еще варіація на старую тему»; письмо къ Тургеневу, 3 февраля 1857 г.). Однако, изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что личная энергія и воля всегда въ состояніи достигнуть цѣли своего стремленія: «одно стремленіе ни-

чего не обезпечиваетъ, *на разницу возможнаго и неминуемаго мы ужасно напираемъ*» («Робертъ Оуэнъ», гл. V; курсивъ нашъ). Подобно Лейбницу, Герценъ видѣлъ вокругъ себя много «неосуществленныхъ возможностей» — достаточно сравнить это выраженіе Лейбница со словами Герцена: «возможностей много впереди»... (ibid.), — но въ то же время онъ усиленно подчеркивалъ, какъ видимъ, что не всякая возможность можетъ быть осуществленной. Оцѣнка философскаго и гносеологическаго значенія подобной теоріи выходитъ за предѣлы нашей задачи, мы обратимся поэтому къ примѣненію Герценомъ своихъ теоретическихъ взглядовъ къ вопросу объ особомъ пути развитія Россіи.

VIII.

Россія *можетъ* миновать ту полосу мѣщанства, въ которой невылазно завязла Европа. Россія *можетъ* пойти своимъ, особымъ путемъ развитія — вотъ краеугольное, основное положеніе всего народничества, впервые формулированное Герценомъ; въ этомъ подчеркиваніи возможности, и только возможности, особаго пути заключается главное отличіе по этому вопросу народничества отъ славянофильства, убѣжденнаго въ неизбѣжности и долженствованіи подобнаго пути; славянофильство принимало за аксіому то, въ доказательствахъ чего изощрялось народничество.

Мы отчасти уже познакомились со взглядами Герцена на вопросъ объ особомъ пути развитія Россіи и видѣли, въ чемъ, по его мнѣнію, долженъ заключаться этотъ особый путь: Герценъ ждалъ отъ Россіи анти-мѣщанскаго, не-буржуазнаго пути развитія. Европа, по его мнѣнію, близка къ «насыщенію» мѣщанствомъ, она стремится «осѣсть, кристаллизоваться, найдя свое прочное общественное

положеніе *въ мѣщанскомъ устройствѣ»*. Если это случится, то вся Европа, какъ это уже случилось съ Голландіей, типично мѣщанской страной, успокоится до прекращенія исторіи, достигнетъ для всѣхъ благосостоянія мелкихъ лавочниковъ и небогатыхъ хозяевъ средней руки, успокоится на мѣщанствѣ. «Такъ это, пожалуй, все человѣчество дойдетъ до мѣщанства, да на немъ и застрянетъ?— Не думаю, чтобы все, а нѣкоторыя части навѣрно... Мы можемъ сказать одно, что нѣкоторымъ народамъ мѣщанское устройство противно, а другіе въ немъ—какъ рыба въ водѣ. Испанцы, поляки, отчасти итальянцы и русскіе имѣютъ въ себѣ очень мало мѣщанскихъ элементовъ; общественное устройство, въ которомъ имъ было бы привольно, выше того, которое можетъ имъ дать мѣщанство» (Ibid). Герценъ сейчасъ же оговаривается, что хотя эти народности *могутъ* достигнуть анти-мѣщанскаго устройства, однако изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что они дѣйствительно *достигнутъ* этого «высшаго состоянія»—высшаго, конечно, не по степени, а по типу, если употребить позднѣйшую терминологію Михайловскаго. (Кстати сказать, въ IV гл. «Варіацій» статьи «Русскіе нѣмцы и нѣмецкіе русскіе» можно найти эту теорію степеней и типовъ развитія въ ея зародышевомъ видѣ).

Итакъ, возможность не есть еще неизбѣжность: но Герценъ именно и стремится доказать самую возможность особаго пути развитія Россіи, а значитъ прежде всего опровергнуть противоположные доводы, доказывающіе неизбѣжность и необходимость развитія Россіи по общему пути европейскихъ народовъ. Борьба съ этими доводами была первой существенной задачей народившагося народничества; именно на этомъ пунктѣ сосредоточилъ всѣ свои громадныя силы Чернышевскій, почти одновременно съ Герценомъ: оба они, независимо другъ отъ друга, одина-

ковыми аргументами разбивали стоявшую у нихъ на дорогѣ теорію. Мы скоро увидимъ, насколько доводы Чернышевскаго совпадаютъ въ этомъ пунктѣ съ аргументами Герцена.

«...Должна ли Россія пройти всѣми фазами европейскаго развитія, или ея жизнь пойдетъ по инымъ законамъ? — спрашиваетъ Герценъ и отвѣчаетъ: — я совершенно отрицаю необходимость этихъ повтореній. Мы, пожалуй, должны пройти трудными и скорбными испытаніями историческаго развитія нашихъ предшественниковъ; но такъ, какъ зародышъ проходитъ до рожденія всѣ низшія ступени зоологическаго существованія. Оконченный трудъ и добытый результатъ входятъ въ общее достояніе всѣхъ понимающихъ, это — круговая порука прогресса, маіоратъ человѣчества» («Старый міръ и Россія», письмо третье, 20 февраля 1854 г.). «Европа перешла отъ скверныхъ проселковъ къ хорошимъ шоссе, а отъ нихъ къ желѣзнымъ дорогамъ, — замѣчаетъ Герценъ въ другой разъ. —У насъ и теперь прескверные пути сообщенія, — что же, намъ сперва дѣлать шоссе, а потомъ желѣзныя дороги?» («Русскіе нѣмцы и нѣмецкіе русскіе»). Въ восьмомъ письмѣ изъ «Концовъ и Началъ» Герценъ выводитъ на сцену представителя либеральнаго доктринерства (имѣя въ виду И. С. Тургенева), пронизирующаго надъ Герценомъ за то, что послѣдній, отрекшись отъ всѣхъ идеаловъ въ мірѣ, сотворилъ себѣ новый кумиръ во образѣ бараньяго тулупа и славословитъ его: «абсолютный тулупъ, тулупъ будущности, тулупъ общинный, соціальный!» Эта вѣра въ возможность особаго пути развитія Россіи приводитъ въ негодованіе эпигона западничества и онъ утверждаетъ, что для Герцена „исторія филологія, статистика, неотразимые факты ...нипочемъ“.

— «Позвольте, однако,—спрашиваетъ Герценъ,—какія же это *несомнѣнные* факты?

— Бездна.

— Напримѣръ?

— Напримѣръ, фактъ, что мы, русскіе, принадлежимъ и по языку и по породѣ къ европейской семьѣ, genus europeum, и, слѣдовательно, *по самымъ неизмѣннымъ законамъ физіологіи должны идти по той же дорогѣ*. Я не слыхалъ еще объ уткѣ, которая, принадлежа къ породѣ утокъ, дышала бы жабрами...

— «Представьте себѣ, что и я не слыхалъ»...—иронически заканчиваетъ Герценъ этотъ разговоръ. Утка не дышетъ жабрами, какъ рыба—это вѣрно; еще безспорнѣе, что камень не летаетъ, какъ птица, но что можно доказать подобными аргументами? Впрочемъ, даже и этотъ аргументъ,—полагаетъ Герценъ,—только подкрѣпляетъ его воззрѣніе, если припомнить, что въ своемъ эмбріональномъ развитіи утка прошла и *черезъ* жаберное строеніе легкихъ. Рыба приладилась къ окружающимъ ее условіямъ и остановилась на жабрахъ, утка пошла въ своемъ развитіи дальше; какимъ же образомъ это рыбье дыханіе можетъ сдунуть воззрѣніе Герцена? «Въ genus europeum есть народы, состарѣвшіеся безъ полнаго развитія мѣщанства (кельты, нѣкоторыя части Испаніи, южной Италіи и пр.), есть другіе, которымъ мѣщанство такъ идетъ, какъ вода жабрамъ,—отчего же не быть и такому народу, для котораго мѣщанство будетъ переходнымъ, неудовлетворительнымъ состояніемъ, какъ жабры для утки»... Этимъ народомъ, по мысли Герцена, и будетъ русскій народъ. Здѣсь Герценъ—и это важно отмѣтить—уже допускаетъ, что въ своемъ развитіи Россія, можетъ быть, *пройдетъ* полосою мѣщанства (восьмое письмо изъ «Концовъ и Началъ», написано въ 1863 г.). Мы увидимъ впо-

слѣдствіи, что здѣсь прозвучала у Герцена первая нота разочарованія, послышалось боязливое опасеніе за исполнимость чаяній и упованій теоріи... Здѣсь впервые оптимистическое народничество Герцена дало начало критическому и пессимистическому народничеству семидесятыхъ годовъ.

Итакъ, Герценъ тщательно доказывалъ возможность особаго пути развитія Россіи, во многихъ отношеніяхъ предвосхищая доводы автора «Критики философскихъ предубѣжденій противъ общиннаго владѣнія» (1859 г.), и въ то же время—и это особенно интересно отмѣтить—во многихъ отношеніяхъ повторяя положенія автора «Философическихъ писемъ», который еще за четверть вѣка до этого пришелъ, какъ мы помнимъ, къ двумъ основнымъ выводамъ: во-первыхъ, Россія «должна разрѣшить нѣкогда всѣ вопросы. о которыхъ споритъ Европа», возможность чего подкрѣпляется, во-вторыхъ тѣмъ, что «мы пришли послѣ другихъ, чтобы сдѣлать лучше ихъ»... Мы видѣли только-что, что именно эти два положенія легли въ основу мысли Герцена о возможности особаго пути развитія Россіи, причемъ псевдо-мистическое пониманіе этой возможности Чаадаевымъ Герценъ замѣнилъ пониманіемъ вполнѣ реалистическимъ. Въ переводѣ на конкретный языкъ эта возможность означала собою, какъ мы уже видѣли выше, развитіе общиннаго начала до его наиболѣе высокой степени, минуя полосу капиталистическаго развитія.

По вопросу объ общинѣ Герценъ еще въ началѣ сороковыхъ годовъ, въ эпоху обостреннаго спора между славянофилами и западниками, во многомъ раздѣлялъ воззрѣнія первыхъ. Глубоко интересное мѣсто находимъ мы въ его «Дневникѣ» отъ 21 февраля 1844 г., гдѣ онъ высказываетъ мысли по поводу книги Штура «Untergang d-r Natur-Staaten». Германецъ внесъ въ міровую исторію сѣмена индивидуа-

лизма, пишетъ Герценъ: «личность—вотъ идея, которую онъ вноситъ въ міръ, и, исчерпавъ все необъятное содержаніе своей мысли, онъ будто оканчивая свое призваніе, какъ завѣщаніе будущему, оставляетъ Déclaration des droits de l'homme. Не имѣли бы мы право сказать, что грядущая эпоха, которая на знамени своемъ поставитъ не личность, а общину, не свободу, а братство, не абстрактное равенство, а органическое распредѣленіе труда, не принадлежитъ Европѣ? Въ этомъ весь вопросъ»...

Еще въ 1844 г. Герценъ, очевидно, не безъ вліянія Чаадаева и славянофильства, задавался вопросомъ, вызвавшимъ впослѣдствіи зарожденіе народничества; тогда же онъ уже созналь необходимость синтеза славянофильства и западничества, чѣмъ опять-таки заложилъ въ зданіи народничества первый камень. «Странное положеніе мое,—пишетъ онъ въ своемъ «Дневникѣ» 17 мая 1844 г.,—какое-то невольное juste-milieu въ славянскомъ вопросѣ: передъ ними я человѣкъ запада, передъ ихъ врагами—человѣкъ востока. Изъ этого слѣдуетъ, что для нашего времени эти одностороннія опредѣленія не годятся»... Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ все ближе и ближе подходилъ Герценъ къ славянофиламъ по вопросу объ общинѣ; онъ признаяъ, что «труды славянофиловъ подготовили матеріалъ для пониманія,--имъ принадлежитъ честь и слава почина. Они первые поняли, что въ подавленныхъ и дремлющихъ силахъ народа русскаго... задатокъ самобытнаго будущаго развитія» («Repetitio est mater studiorum», «Колоколъ», 15 сентября 1861 г.). И въ то же время тѣмъ дальше отходилъ Герценъ отъ «западныхъ старообрядцевъ», отъ эпигоновъ западничества, либеральныхъ доктринеровъ: «чѣмъ больше—говоритъ онъ—западная партія удалялась отъ реальной почвы и переносила шатры свои въ абстрактную науку, тѣмъ тверже становились сла-

вяне на практическій грунтъ. Вопросъ объ общинномъ владѣніи, по счастію, вывелъ ихъ изъ церкви и изъ лѣтописей на пашню» («Русскіе нѣмцы и нѣмецкіе русскіе»).

Герценъ взялъ отъ славянофильства все цѣнное, не запачканное консервативнымъ доктринерствомъ, и положилъ въ основаніе своего народничества; онъ сохранилъ въ то же время все цѣнное отъ стараго западничества, еще не окрашеннаго либеральнымъ доктринерствомъ. «Все это вовсе не утопія,—говорилъ онъ про возможность особаго, не-мѣщанскаго пути развитія Россіи:—элементы основанія у насъ даны: *народный русскій бытъ и наука запада*... Безъ предрасположеннаго народнаго быта общественная наука теряется въ соціальномъ бредѣ; безъ всеобобщающей науки народный русскій бытъ возводится въ бредъ славянофильства» («Колоколъ», 1 января 1864 г.; передовая статья). Такимъ образомъ, въ этомъ пунктѣ народничество Герцена было очевиднымъ синтезомъ славянофильства и западничества, и притомъ именно органическимъ синтезомъ, а не механическимъ смѣшеніемъ. Такой же синтезъ сказался и въ воззрѣніяхъ народничества Герцена на личность, въ его отношеніи къ проблемѣ индивидуализма.

IX.

Рѣшеніе этой проблемы въ ярко индивидуалистическомъ духѣ мы видѣли еще у Герцена сороковыхъ годовъ; но и послѣ 1848 г. Герценъ не измѣнилъ этого рѣшенія, а только придалъ ему большую опредѣленность, углубилъ его со стороны соціологической. Первый толчекъ былъ данъ опять-таки теоріей общиннаго устройства: необходимо было снова поставить на очередь весьма неудовлетворительно рѣ-

шаемый славянофилами вопросъ о положенія личности въ общинѣ.

Еще въ 1853 году въ статьѣ «Крещеная собственность» Герценъ писалъ: «говорятъ, что община поглощаетъ личность и что она несовмѣстна съ ея развитіемъ. Въ этомъ мнѣніи есть доля правды. Всякій неразвитой коммунизмъ подавляетъ отдѣльное лицо»... Развитіе общиннаго начала и полная свобода личности въ общинѣ—это еще требующая разрѣшенія задача; нужно прежде всего рѣшить вопросъ, «есть ли... поглощеніе лица въ общинѣ—*необходимое, неминуемое* послѣдствіе общиннаго землевладѣнія, или оно относится къ неразвитому состоянію народа вообще,—и въ такомъ случаѣ какъ соединить полное, правомѣрное развитіе лица съ общиннымъ устройствомъ?» Задача двойная: «чтобъ у свободной личности *земля осталась подъ ногами* и чтобы общинникъ какъ былъ совершенно *свободное лицо*» («Русскіе нѣмцы и нѣмецкіе русскіе»).

Положеніе личности въ общинѣ—это вопросъ совершенно «русскій», параллельный проблемѣ взаимоотношенія личности и общества въ западно-европейскомъ мірѣ; оба эти вопроса пока не разрѣшены, а можетъ быть, и вообще неразрѣшимы. Въ Россіи личности нелегко въ общинѣ—это Герценъ признаетъ, вопреки славянофиламъ; западники думали, что личности легче въ мѣщанскомъ государствѣ Европы, «теперь мы знаемъ, что и тамъ тяжело,—заявляетъ Герценъ:—оттого, что и тамъ не разрѣшенъ вопросъ, около котораго сосредоточилась теперь вся человѣческая дѣятельность, вопросъ объ отношеніи лица къ обществу и общества къ лицу», вопросъ, рѣшеніе котораго составляетъ всю суть соціализма («Крещеная собственность»).

Въ третьемъ письмѣ изъ статьи «Старый міръ и Россія» (20 февр. 1854.) Герценъ еще яснѣе ставитъ

вопросъ: «сохранить общину и дать свободу лицу, распространить сельское и волостное self-governement по городамъ и всему государству, сохраняя народное единство, вотъ въ чемъ состоитъ вопросъ о будущемъ Россіи, т.-е. вопросъ той же соціальной антиноміи, которой рѣшеніе занимаетъ и волнуетъ умы Запада. Государство и отдѣльная личность, власть и свобода, коммунизмъ и эгоизмъ (въ обширномъ смыслѣ слова)—вотъ геркулесовы столбы великой борьбы, великой революціонной эпопеи. Европа даетъ рѣшеніе изуродованное и отвлеченное. Россія—изуродованное и дикое... Народы англо-саксонскіе освободили лицо на счетъ общественной круговой поруки, обособляя человѣка. Русскій народъ сохранилъ общинное устройство, отрицая личность, поглощая человѣка»... Рѣшенія этой антиноміи для русской общины Герценъ не далъ, но вполнѣ принялъ то рѣшеніе, которое впервые было формулировано Кавелинымъ въ 1859 г. (объ этомъ рѣчь впереди) и заключалось въ разграниченіи общины поземельной и административной.

Общее рѣшеніе проблемы индивидуализма было углублено Герценомъ, какъ мы сказали, въ соціологическихъ теоріяхъ, сложившихся уже послѣ 1848 года и впервые красочно сформулированныхъ въ его удивительной книгѣ „Съ того берега". Такихъ книгъ немного во всей русской литературѣ XIX-го вѣка, и недаромъ Герценъ признавалъ эту книгу лучшимъ изъ всего написаннаго имъ (если исключить «Былое и Думы»). Въ этой книгѣ впервые послѣ Чаадаева въ русской литературѣ затронутъ цѣлый рядъ захватывающихъ проблемъ изъ областей соціологіи и философіи исторіи; проблемы эти были не только затронуты, но и разработаны послѣдующимъ народничествомъ: здѣсь Герценъ вступилъ на дорогу, которую впервые проложилъ Чаадаевъ и по которой вслѣдъ

за Герценомъ пошли его непосредственные продолжатели—Лавровъ и Михайловскій. Что такое прогрессъ?— вотъ основной вопросъ соціологіи и философіи исторіи, отъ того или иного рѣшенія котораго зависитъ и соціологически обоснованное рѣшеніе проблемы индивидуализма. Въ своей книгѣ „Съ того берега“ Герценъ впервые поставилъ рѣшеніе проблемы индивидуализма въ зависимость отъ предварительнаго рѣшенія цѣлаго ряда соціально-философскихъ вопросовъ. Этимъ онъ сразу углубилъ постановку проблемы индивидуализма и сдѣлалъ рѣшеніе ея устойчивымъ, обоснованнымъ, а не висящимъ въ воздухѣ, какъ это было и у западниковъ, и у славянофиловъ.

Герценъ, независимо отъ вліянія Чаадаева, а отчасти и подъ его вліяніемъ, неизбѣжно былъ приведенъ къ постановкѣ соціально-философскихъ вопросовъ тѣмъ, что онъ испыталъ съ первыхъ же мѣсяцевъ своего пребыванія въ Европѣ. Сразу подхваченный волной бурнаго историческаго процесса и оставленный ею на мели послѣ полнаго крушенія своихъ завѣтныхъ надеждъ и упованій, Герценъ не могъ не задаться старымъ чаадаевскимъ вопросомъ: въ чемъ гарантіи тождества историческаго *процесса* съ *прогрессомъ*? Поставивъ такой вопросъ, онъ не колеблясь рѣшилъ его въ отрицательномъ смыслѣ и подтвердилъ такое рѣшеніе рѣзкой критикой понятія „прогресса“ и цѣлесообразности его.

Прогрессомъ обычно называютъ движеніе историческаго процесса, направленное къ опредѣленнымъ цѣлямъ и идеаламъ; противъ такого опредѣленія и возстаетъ Герценъ, иронизируя надъ самымъ выраженіемъ: цѣль прогресса... „Вы подумайте порядкомъ, что, эта цѣль — программа, что ли, или приказъ? Кто его составилъ, кому онъ объявленъ, обязателенъ онъ, или нѣтъ? Если да, то что мы: куклы или люди, въ самомъ дѣлѣ нравственно свободныя существа,

или колеса въ машинѣ?..“ Въ „Быломъ и Думахъ“ (XLI гл.) Герценъ ставитъ точки надъ і, заявляя, что понятіе *цѣли* въ соціологіи и философіи исторіи совершенно непослѣдовательно: „телеологія, это—тоже теологія... Какая же разница между предопредѣленной цѣлесообразностью и Промысломъ?“

Итакъ, полное отрицаніе цѣлесообразности историческаго процесса—вотъ основное и глубокое убѣжденіе Герцена; понятно, что поэтому для него и прогрессъ не имѣетъ значенія, взятый im Werden: онъ беретъ его не какъ текущій процессъ, а въ его поперечномъ сѣченіи данной исторической минутой, въ его становленіи (если употребить гегельянскую терминологію). Поэтому для Герцена „прогрессъ—неотъемлемое *свойство* сознательнаго развитія, которое не прерывалось; это дѣятельная память и физіологическое усовершеніе людей общественной жизнью“... Беря этотъ процессъ im Sein, мы не будемъ прилагать къ нему неразрѣшимыхъ вопросовъ: съ какой цѣлью? зачѣмъ? подобно тому, какъ нѣтъ возможности прилагать эти вопросы къ понятію „жизни“. Вопросы эти относятся къ области метафизики и религіи, но и ту и другую Герценъ совершенно отрицаетъ; вотъ почему на вопросъ, что такое прогрессъ, онъ отвѣчаетъ такъ же, какъ и на вопросъ, что такое жизнь: и прогрессъ и жизнь человѣкъ можетъ разсматривать только im Sein, а потому понятіе цѣли къ нимъ неприложимо. „Зачѣмъ все живетъ? Тутъ, мнѣ кажется, предѣлъ вопросамъ; жизнь—и цѣль, и средство, и причина, и дѣйствіе... Жизнь не достигаетъ цѣли, а осуществляетъ все возможное, продолжаетъ все осуществленное, она всегда готова шагнуть дальше—затѣмъ, чтобъ полнѣе жить, еще больше жить, если можно; другой цѣли нѣтъ. Мы часто за цѣль принимаемъ послѣдовательныя фазы одного и того же развитія“...

Итакъ, Герценъ совершенно отрицаетъ приложимость категорія цѣлесообразности къ историческому процессу; когда въ отвѣтъ на свое опредѣленіе прогресса, какъ „физіологическаго усовершенія людей общественной жизнью“ онъ слышитъ возраженіе: „неужели вы тутъ не видите цѣли?»—то смѣло отвѣчаетъ: „совсѣмъ напротивъ, я тутъ вижу послѣдствіе“... Иначе говоря, къ историческому процессу приложима только категорія причинности, но не цѣлесообразности. Въ такомъ утвержденіи коренится ошибка Герцена, по существу однородная съ отрицаніемъ приложимости къ историческому процессу категоріи справедливости русскимъ марксизмомъ 90-хъ годовъ: никто не отрицаетъ, что историческій процессъ „необходимъ“, что онъ причинно обусловленъ, но это нисколько не мѣшаетъ человѣку прилагать къ этому необходимому и причинно обусловленному процессу вопросы, насколько онъ справедливъ, насколько онъ цѣлесообразенъ im Sein, а слѣдовательно и im Werden. Ошибку Герцена немедленно замѣтило русское народничество шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ, и она была исправлена прежде всего Лавровымъ, а затѣмъ Михайловскимъ.

X.

Однако, эта частичная ошибка не помѣшала Герцену быть вполнѣ правымъ въ остальныхъ частяхъ своей теоріи. Да и сама эта ошибка вполнѣ понятна: Герценъ возставалъ, какъ мы видѣли, прежде всего противъ абсолютной, объективной телеологіи (въ чемъ мы всецѣло примыкаемъ къ его взглядамъ), и, уже исходя отсюда, онъ впалъ въ ошибку отрицанія *всякой* телеологіи, всякой цѣлесообразности въ историческомъ процессѣ. Въ то же время, однако, мы видѣли, что Герценъ не отрицаетъ „усовершенія людей“ въ про-

грессѣ, но только не желаетъ считать это усовершенствованіе за средство, направленное къ какой-то цѣли. Отсюда очевидно, что онъ легко избѣжалъ тѣхъ затрудненій, которыя стали на пути теоріи прогресса другихъ народниковъ. Такъ, напримѣръ, Михайловскій не могъ избѣжать возраженія, что, по его теоріи прогресса, все предшествующее развитіе человѣчества, весь историческій процессъ были не прогрессомъ, а регрессомъ (возраженіе, впервые сдѣланное Михайловскому Лавровымъ); эпигоны народничества и Л. Толстой пошли по этому пути еще дальше: если историческій процессъ не есть прогрессъ (или, по крайней мѣрѣ, не былъ имъ), то, очевидно, должна идти на смарку вся современная цивилизація, непосредственное слѣдствіе историческаго процесса.

Герценъ избѣжалъ этихъ затрудненій уже однимъ тѣмъ, что бралъ прогрессъ im Sein, а не im Werden. Намъ принадлежитъ только настоящее, а такъ какъ прогрессъ не имѣетъ цѣли, то въ этомъ смыслѣ будущее не наше; но если это такъ, то, быть можетъ, вся наша цивилизація ложь и мечта? или, быть можетъ, надо отказаться отъ цивилизаціи, бросить ее, воротиться къ отставшимъ? „Нѣтъ, отказаться отъ развитія невозможно. Какъ сдѣлать, чтобъ я не зналъ того, что знаю? Наша цивилизація—лучшій цвѣтъ современной жизни. Кто же поступится своимъ развитіемъ? — отвѣчаетъ Герценъ. — Но какое же это имѣетъ отношеніе къ осуществленію нашихъ идеаловъ, гдѣ лежитъ необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?"

Итакъ, беря прогрессъ въ періодѣ становленія, Герценъ принимаетъ и непосредственное слѣдствіе историческаго процесса — цивилизацію; отказываясь же отъ обсужденія цѣли этого процесса, онъ тѣмъ самымъ, очевидно, снимаетъ съ очереди вопросъ о смыслѣ всемірной исторіи, составлявшій центръ

тяжести міровоззрѣнія Чаадаева. Если историческій процессъ не есть прогрессъ, то зачѣмъ тогда вся историческая жизнь, къ чему вся исторія, весь міръ? „Въ вашей философіи исторіи—возражаютъ Герцену—есть что-то возмущающее душу: для чего эти усилія? Жизнь народовъ становится праздной игрой, лѣпитъ, лѣпитъ по песчинкѣ, по камешку, а тутъ опять все рухнется на земь“...

На это возраженіе Герценъ имѣетъ давно заготовленный отвѣтъ, формулированный имъ еще въ началѣ сороковыхъ годовъ въ спорахъ со славянофилами. Хомяковъ въ своей борьбѣ съ раціонализмомъ доказывалъ, что однимъ разумомъ природу можно понимать только „какъ простое безпрерывное броженіе, не имѣющее цѣли, и которое можетъ и продолжаться, и остановиться. А если это такъ, то вы не докажете и того, что исторія не оборвется завтра, не погибнетъ съ родомъ человѣческимъ, съ планетой?

— Я вамъ и не говорилъ, отвѣтилъ я (Герценъ) ему, что я берусь это доказывать, я очень хорошо зналъ, что это невозможно.

— Какъ?—сказалъ Хомяковъ, нѣсколько удивленный:—вы можете принимать эти страшные результаты *свирѣпѣйшей имманенціи* и въ вашей душѣ ничего не возмущается?

— Могу, потому что выводы разума независимы отъ того, хочу я ихъ или нѣтъ.

— Ну, вы, по крайней мѣрѣ, послѣдовательны... („Былое и Думы“, гл. XXX). Вполнѣ послѣдовательно Герценъ и въ „Съ того берега“ остался при этой старой точкѣ зрѣнія; въ отвѣтъ на вышеприведенное возраженіе на тему, что историческая жизнь для него есть праздная игра, и что въ такомъ случаѣ „исторія можетъ продолжаться вѣчки вѣковъ или завтра окончиться“, онъ отвѣчаетъ: „безъ сомнѣнія... Исторія можетъ продолжаться милліоны лѣтъ. Съ

другой стороны, я ничего не имѣю противъ окончанія исторіи завтра. Мало ли что можетъ быть! Энкіева комета зацѣпитъ земной шаръ, геологическій катаклизмъ пройдетъ по поверхности, ставя все вверхъ дномъ... вотъ вамъ и финалъ исторіи"... Люди, возмущающіеся „свирѣпѣйшей имманенціей" такого воззрѣнія, не возмущаются однако ежедневными случаями такого же финала, отнесеннаго къ исторіи отдѣльныхъ человѣческихъ жизней, а не къ исторіи всего человѣческаго рода. Не ясно ли, что для принимающихъ принципъ этическаго индивидуализма, принципъ безусловной стоимости и самоцѣльности реальной человѣческой личности, „смерть одного человѣка не меньше нелѣпа, какъ гибель всего рода человѣческаго"?

Послѣ этого ясенъ выводъ Герцена: цѣль историческаго процесса не будущее, а настоящее, каждый текущій моментъ въ его Sein, а не Werden. И опять-таки это старый, давнишній взглядъ Герцена; по крайней мѣрѣ, въ его «Дневникѣ» отъ 28 іюня 1842 г. мы находимъ слѣдующія глубоко интересныя строки: «если глубоко всмотрѣться въ жизнь, конечно, высшее благо есть самосуществованіе, какія бы внѣшнія обстановки ни были. Когда это поймутъ — поймутъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего глупѣе, какъ пренебрегать настоящимъ въ пользу грядущаго. Настоящее есть реальная сфера бытія. Каждую минуту, каждое наслажденіе должно ловить, душа безпрерывно должна быть раскрыта, наполняться, всасывать все окружающее и разливать въ него свое. Цѣль жизни — жизнь. Жизнь въ той формѣ, въ томъ развитіи, въ которомъ поставлено существо, т.-е. цѣль человѣка — жизнь человѣческая»...

Эти же мысли въ болѣе обработанной и развитой формѣ Герценъ высказываетъ и теперь, въ «Съ того берега».

«Цѣль историческаго процесса—настоящее, для меня легче жизнь, а слѣдственно и исторію считать за достигнутую цѣль, нежели за средство достиженія.—То-есть, просто, цѣль природы и исторіи—мы съ вами?..—Отчасти, да *плюсъ* настоящее всего существующаго; тутъ все входитъ: и наслѣдіе всѣхъ прошлыхъ усилій, и зародыши всего, что будетъ»... Это именно и значитъ, что всегда надо брать историческій процессъ въ его поперечномъ сѣченіи настоящей минутой, ибо каждый историческій мигъ полонъ, замкнутъ по-своему»... ибо жизнь «ничего личнаго, индивидуальнаго не готовитъ впрокъ.. (а) всякій разъ вся изливается въ настоящую минуту»..., ибо «природа всѣми языками своими безпрерывно манитъ къ жизни и шепчетъ на ухо всему свое vivere memento»..., ибо «каждая историческая фаза имѣетъ полную дѣйствительность, свою индивидуальность... каждая—достигнутая цѣль, а не средство»... А все это въ свою очередь приводитъ насъ къ яркому этическому индивидуализму: разъ нѣтъ абсолютной, объективной цѣли прогресса, разъ реаленъ только историческій процессъ, разъ цѣль этого процесса—каждый текущій моментъ, настоящее, то очевидно, что каждое поколѣніе—цѣль самому себѣ и каждый человѣкъ—самоцѣль. Еще въ статьѣ 1843 года «Буддизмъ въ наукѣ» Герценъ вполнѣ опредѣленно высказалъ эту мысль: «народы представляли бы нѣчто жалкое, еслибъ они свою жизнь считали только одной ступенью неизвѣстному будущему; они были бы похожи на носильщиковъ, которымъ одна тяжесть ноши и трудъ пути, а руно несомое—другимъ»...

Теперь, послѣ всѣхъ предыдущихъ построеній своей теоріи, Герцену уже легко обосновать эту мысль, что онъ и дѣлаетъ, пользуясь отчасти даже прежними выраженіями: «если прогрессъ—цѣль, то для кого мы работаемъ? Кто этотъ Молохъ, который, по мѣрѣ при-

ближенія къ нему тружениковъ, вмѣсто награды пятится и въ утѣшеніе изнуреннымъ и обреченнымъ на гибель толпамъ, которыя ему кричатъ: morituri te salutant, только и умѣетъ отвѣтить насмѣшкой, что послѣ ихъ смерти будетъ прекрасно на землѣ Неужели и вы обрекаете людей на жалкую участь каріатидъ, поддерживающихъ террасу, на которой когда-нибудь другіе будутъ танцовать... или на то, чтобы быть несчастными работниками, которые, по колѣно въ грязи, тащутъ барку съ таинственнымъ руномъ и съ смиренной надписью *прогрессъ въ будущемъ* на флагѣ. Утомленные падаютъ на дорогѣ, другіе съ свѣжими силами принимаются за веревки, а дороги... остается столько же, какъ при началѣ, потому что прогрессъ безконеченъ. Это одно должно было насторожить людей; цѣль безконечно-далекая—не цѣль, а, если хотите, уловка; цѣль должна быть ближе... Цѣль для каждаго поколѣнія—оно само. Природа не только никогда не дѣлаетъ поколѣній средствами для достиженія будущаго, но она вовсе о будущемъ не заботится; она готова, какъ Клеопатра, распустить въ винѣ жемчужину, лишь бы потѣшиться въ настоящемъ»... («Съ того берега», гл. 1; отсюда же и всѣ предыдущія неотмѣченныя цитаты).

XI.

Всѣ эти выводы Герцена мы считаемъ глубоко важными при рѣшеніи индивидуализма, какъ этической проблемы (о соціологической сторонѣ вопроса рѣчь будетъ ниже). Если ввести въ эти выводы поправку въ вопросѣ о цѣлесообразности историческаго процесса, то въ остальномъ можно всецѣло принять положенія Герцена, какова бы ни была ихъ *свирѣпѣйшая имманенція* [1]). Историческій про-

[1]) Дальнѣйшее развитіе и обоснованіе этихъ взглядовъ Герцена дано въ моей книгѣ „О смыслѣ жизни“.

цессъ можетъ разсматриваться im Werden—это мы найдемъ у народниковъ семидесятыхъ годовъ,—но прежде всего онъ долженъ разсматриваться im Sein, т.-е. съ точки зрѣнія реальной человѣческой личности. Только такая точка зрѣнія позволяетъ признать каждое поколѣніе самоцѣлью, точно также какъ является самоцѣлью каждая отдѣльная личность въ каждомъ поколѣніи. Приматъ настоящаго надъ будущимъ—вѣдь, это не что иное, какъ приматъ «реальной личности» надъ «абстрактнымъ человѣкомъ»; Герцена интересуетъ человѣческая личность и ея жизнь въ каждый текущій моментъ, онъ требуетъ широты этой жизни и несогласенъ приносить ее въ жертву чему бы то и кому бы то ни было. Человѣческая личность—самоцѣль: эта формула этическаго индивидуализма рельефно и отчетливо ставится Герценомъ, принимая сейчасъ же характеръ, который можно было бы назвать «имманентнымъ субъективизмомъ» или «*философско-историческимъ индивидуализмомъ*», выражающимся въ формулѣ: цѣль историческаго процесса—настоящее. Отсюда вытекаетъ и соціологическій индивидуализмъ, которому Герценъ посвящаетъ замѣчательную главу «Съ того берега» («Omnia mea mecum porto»).

Онъ начинаетъ съ того, что рѣшительно отказывается примкнуть къ крайнему «соціологическому номинализму», въ которомъ его можно было заподозрить, ознакомившись съ его теоріей прогресса и вообще всей философіей исторіи. Общество не есть только ариѳметическая сумма индивидовъ, ибо человѣкъ связанъ неразрывными узами со средой и связь эта образуетъ междусоціальную психическую ткань. Итакъ, отдѣльная человѣческая личность не можетъ считать себя совершенно независимой отъ соціальной среды, въ широкомъ смыслѣ—отъ общества; отсюда беретъ начало соціологическая проблема

индивидуализма. Проблему эту Герценъ считалъ трудно поддающейся рѣшенію, но, во всякомъ случаѣ, не неразрѣшимой: мы знакомы съ его воззрѣніями по этому вопросу еще въ сороковыхъ годахъ; позднѣе онъ не измѣнилъ своего рѣшенія.

«Понять всю ширину и дѣйствительность, понять всю святость правъ личности, и не разрушить, не раздробить на атомы общество—самая трудная соціальная задача. Ее разрѣшитъ, вѣроятно, сама исторія для будущаго, въ прошедшемъ она никогда не была разрѣшена»,—писалъ Герценъ еще въ 1847 г., въ четвертомъ изъ своихъ «Писемъ изъ Франціи и Италіи». Но, признавая наличность проблемы соціологическаго индивидуализма, Герценъ никогда не сталкивалъ лбами личность и общество: послѣднее было для него восполняющимъ элементомъ первой. Поэтому онъ возставалъ противъ всякаго гипостазированія понятія общества для противопоставленія его личности, чѣмъ и положилъ начало борьбѣ съ органической теоріей общества. Всякая такая теорія являлась въ его глазахъ попыткой подавленія реальной человѣческой личности. «Общая основа воззрѣнія, на которомъ такъ прочно держится нравственная неволя человѣка и «приниженіе» его личности, почти вся въ дуализмѣ, которымъ проникнуты всѣ наши сужденія,—говоритъ по этому поводу Герценъ.— ...Въ дуализмѣ идеализмъ беретъ сторону одной тѣни противъ другой, отдавая монополь духу надъ веществомъ, роду надъ недѣлимымъ, жертвуя такимъ образомъ человѣка государству, государство—человѣчеству»...

Здѣсь Герценъ противопоставляетъ соціологическому номинализму— «соціологическій идеализмъ» (мы выше придерживались этой же терминологіи) и относится къ послѣднему вполнѣ отрицательно, обвиняя всѣ теоріи соціологическаго идеализма въ

мнимомъ противопоставленіи того, что, подобно личности и обществу, соединено неразрывнымъ единствомъ. Эти теоріи подчиняютъ личность обществу, считая такое подчиненіе аксіомой соціальной статики; мы уже видѣли, что именно таковы были воззрѣнія предшественника Герцена—Чаадаева; впослѣдствіи на этомъ поприщѣ особенно отличались всевозможные «дарвинистическіе соціологи» и представители органической теоріи общества; въ эпоху же Герцена главными представителями соціологическаго идеализма были, съ одной стороны, Гегель (мы видѣли, какъ ожесточенно боролся противъ Молоха-Общаго Бѣлинскій), съ другой стороны—многіе представители соціализма. Герценъ разсказываетъ, что Луи Бланъ годами повторялъ вполнѣ догматически общія мѣста объ индивидуализмѣ и братствѣ, не думая, чтобы можно было возражать на такія почтенныя истины:

— «Жизнь человѣка—великій соціальный долгъ, человѣкъ *долженъ* постоянно приносить себя на жертву обществу.

— Зачѣмъ?—спросилъ я (Герценъ) вдругъ.

— Какъ зачѣмъ? Помилуйте: вся цѣль, все назначеніе лица—благосостояніе общества.

— Оно никогда не достигнется, если всѣ будутъ жертвовать и никто не будетъ наслаждаться.

— Это—игра словъ.

— Варварская сбивчивость понятій, говорилъ я смѣясь» (Сборникъ посмертныхъ статей; «Горныя вершины», стр. 104—5). Но мы знаемъ, что это, конечно, не было варварской сбивчивостью понятій, а было вполнѣ послѣдовательнымъ и гармоничнымъ слѣдствіемъ общихъ теоретическихъ положеній Герцена, ярче всего выраженныхъ именно въ главѣ «Omnia mea mecum porto», написанной еще въ 1850 г.

Мы знаемъ, что, не исповѣдуя крайняго соціологическаго номинализма, Герценъ еще дальше отстоялъ отъ соціологическаго идеализма и отъ подчиненія личности обществу или какой бы то ни было соціальной группѣ. «Подчиненіе личности обществу, народу, человѣчеству, идеѣ,—говоритъ Герценъ,—продолженіе человѣческихъ жертвоприношеній, закланіе агнца для примиренія Бога, распятіе невиннаго за виновныхъ. Лицо, истинная, дѣйствительная монада общества, было всегда пожертвовано какому-нибудь общему понятію, собирательному имени, какому-нибудь знамени»... Съ такимъ предвзятымъ рѣшеніемъ проблемы индивидуализма надо бороться всѣми силами, опираясь на философско-историческій индивидуализмъ, на принципъ цѣли историческаго процесса въ настоящемъ.

Основываясь на этомъ, Герценъ посвящаетъ послѣднія страницы своей книги блестящей апологіи понятій индивидуализма и эгоизма, доказывая новыми аргументами и съ новой точки зрѣнія то, что за немного лѣтъ передъ тѣмъ проводилъ въ статьѣ «Новыя варьяціи на старыя темы» (естественнымъ продолженіемъ и окончаніемъ этой статьи и является «Omnia mea mecum porto»). «Какой смыслъ всѣхъ разглагольствованій противъ эгоизма, индивидуализма?—спрашиваетъ Герценъ—Что такое эгоизмъ? Что такое *братство?* Что такое индивидуализмъ? И что любовь къ человѣчеству?» Отвѣчая на рядъ этихъ вопросовъ, отчасти прямо направленныхъ противъ Луи Блана, Герценъ еще и еще разъ повторяетъ, что эгоизмъ неразрывенъ съ индивидуализаціей: «какъ же быть самимъ собою, не имѣя рѣзкаго сознанія своей личности»... Съ точки зрѣнія философско-историческаго индивидуализма эгоизмъ (конечно, не въ его мѣщанскомъ смыслѣ) получаетъ у Герцена новую точку опоры: разъ цѣль историческаго

процесса лежитъ въ настоящемъ, то эгоизмъ теряетъ тотъ дурной историческій привкусъ, который вложенъ въ него добродѣтельнымъ мѣщанствомъ. Пора признать, что индивидуализмъ и братство, «эгоизмъ и общественность не добродѣтели и не пороки; это основныя стихіи жизни человѣческой»... Принципъ жизни въ настоящемъ, принципъ широты человѣческой личности объединяетъ и эгоизмъ и альтруизмъ, и индивидуализмъ и общественность. А если такъ, то нечего противопоставлять «я» — «ты», нечего строить свои доводы «на раздвоеніи общества и человѣка, на мнимой враждѣ ихъ»...; если такъ, то пора перестать строить всякія теоріи «братства», долженствующія разсѣчь Гордіевъ узелъ проблемы индивидуализма, ибо «гармонія между лицомъ и обществомъ не дѣлается разъ навсегда, она *становится* каждымъ періодомъ, почти каждой страной и измѣняется съ обстоятельствами, какъ все живое. Общей нормы, общаго рѣшенія тутъ не можетъ быть» («Съ того берега», гл. VII; всѣ предыдущія неотмѣченныя цитаты оттуда же).

Теперь мы можемъ подвести итоги. Прежде всего необходимо еще разъ подчеркнуть уже отмѣченное нами обстоятельство: въ своей философіи исторіи Герценъ ставилъ себѣ тѣ же самыя задачи, которыя нѣкогда стояли предъ Чаадаевымъ, но рѣшалъ ихъ въ діаметрально-противоположномъ направленіи. Не будемъ, однако, останавливаться на этомъ фактѣ, уже разобранномъ нами въ предыдущей главѣ. Гораздо важнѣе отмѣтить то, что въ своей книгѣ «Съ того берега» Герценъ, какъ мы это только-что видѣли, перебросилъ мостъ между этическимъ и соціологическимъ индивидуализмомъ своей философско-исторической теоріей. *Соціологическій индивидуализмъ западничества и этическій индивидуализмъ славянофильства былъ синтезированъ Герценомъ путемъ фило-*

софско-историческаго индивидуализма; съ этого синтеза и беретъ свое начало народничество. Необходимо только выяснить, въ чемъ состояло содержаніе этого народничества у Герцена.

XII.

Фундаментомъ народничества Герцена было его анти-мѣщанство, съ которымъ неразрывно былъ связанъ индивидуализмъ. Народничество Герцена (впослѣдствіи мы увидимъ, что это относится и къ народничеству вообще) было первымъ обширнымъ и гармоничнымъ построеніемъ русской мысли, опирающимся главнымъ образомъ на анти-мѣщанство; кромѣ того, народничество было единственнымъ міровоззрѣніемъ, соединяющимъ въ себѣ величайшую общественность съ безусловнымъ индивидуализмомъ, а слѣдовательно пытающимся рѣшить, сообразно съ положеніемъ Россіи середины XIX вѣка, проблему индивидуализма. Фактически народничество рѣшало эту проблему отождествленіемъ понятій «личности» и «мужика», и рѣшеніе это проходитъ красной нитью отъ Герцена до Михайловскаго, Михайловскій впослѣдствіи объяснилъ это рѣшеніе самимъ характеромъ русской жизни шестидесятыхъ годовъ, когда крестьянская реформа оставляла въ тѣни всѣ остальныя; Герценъ еще въ своемъ письмѣ къ Мишле («Русскій народъ и соціализмъ», 1851 г.) заявлялъ, что «человѣкъ будущаго въ Россіи—*мужикъ*». Отсюда возникла вѣра въ мужика, вѣра въ не-буржуазность и въ анти-мѣщанство «крестьянскаго тулупа», противопоставляемая убѣжденію невозможности дальнѣйшаго нормальнаго развитія западно-европейскихъ, мѣщанскихъ обществъ.

Это, въ настоящее время столь очевидно невѣрное, мнѣніе о грядущей быстрой гибели всѣхъ евро-

пейскихъ государственныхъ формъ, трудно ставить въ пассивъ міровоззрѣнію Герцена, ибо онъ въ этомъ случаѣ раздѣлялъ ошибку со всѣми соціалистами той эпохи: не говоря о соціалистахъ-утопистахъ, вродѣ Фурье, увѣреннаго, что въ четыре года весь земной шаръ будетъ покрытъ фаланстерами, достаточно указать на Маркса, предсказывавшаго уже въ семидесятыхъ годахъ, что обобществленіе орудій производства (а значитъ и гибель всѣхъ современныхъ государственныхъ формъ Европы) совершится еще въ XIX вѣкѣ. Герценъ допускалъ подобную побѣду западноевропейскаго соціализма, но былъ до того глубоко убѣжденъ въ мѣщанствѣ, какъ основѣ всего европейскаго уклада, что высказывалъ еретическую мысль о томъ, что *соціализмъ, оставшись побѣдителемъ на полѣ битвы, неизбѣжно самъ выродится въ мѣщанство:* «соціализмъ разовьется во всѣхъ фазахъ своихъ до крайнихъ послѣдствій, до нелѣпостей. Тогда снова вырвется изъ титанической груди революціоннаго меньшинства крикъ отрицанія, и снова начнется смертная борьба, въ которой соціализмъ займетъ мѣсто нынѣшняго консерватизма»... („Съ того берега“, гл. VI). Эту мысль о потенціальномъ мѣщанствѣ соціализма уразумѣло только поколѣніе русской интеллигенціи начала XX-го вѣка, такъ что въ этомъ случаѣ Герценъ на пятьдесятъ лѣтъ опередилъ свое время... Если же соціализмъ не побѣдитъ, то, по мысли Герцена, вся Европа „кристаллизуется“, успокоится въ мѣщанствѣ—и это будетъ своего рода концомъ европейской исторіи.

Но Герценъ не остановился на такомъ пессимизмѣ, онъ перешагнулъ черезъ него, для чего и началъ съ вѣры въ Россію. „Соціологія должна начать съ нѣкоторой утопіи“—сказалъ однажды Михайловскій; задолго до него эту же мысль высказалъ Герценъ: „общія мѣста, планы, теоріи, утопіи должны

предшествовать работѣ исполненія, общественной перестройкѣ“ („Колоколъ“, 15 янв. 1859 г.). Мы знаемъ, что Герценъ началъ съ утопіи—съ вѣры въ возможность особаго пути развитія Россіи, съ вѣры въ анти-мѣщанство и не буржуазность „крестьянскаго тулупа“, всего русскаго народа; буржуазію, которую онъ такъ ненавидѣлъ, онъ не считаль жизнеспособной въ средѣ этого народа характерно анти-мѣщанскаго, хотя и предвидѣлъ ея возможность въ пореформенной Россіи: послѣднее типично не только для Герцена, но и для народничества вообще.

Однако, несмотря на это, Герценъ не впалъ въ основную ошибку славянофильства, не смѣшалъ „народъ“ съ „націей“, а наоборотъ, впервые сдѣлалъ попытку разграничить ихъ; вслѣдъ за Марксомъ, но вполнѣ независимо отъ него, Герценъ указываетъ, что прогрессивное увеличеніе „національнаго“ богатства Англіи приводить англійскій народъ къ все большему и большему голоду («Робертъ Оуэнъ»): слѣдовательно, Герценъ уже сознавалъ не только нетождественность, но часто и взаимную противоположность интересовъ націи и народа. Впослѣдствіи Чернышевскій и Михайловскій подробно развили и обосновали это основное положеніе народничества, встрѣченное нами еще у Радищева и у декабристовъ; у Герцена оно было только мимолетнымъ выраженіемъ убѣжденія возможности особаго пути развитія Россіи. Этотъ путь развитія долженъ быть таковъ, чтобы аріадниной нитью его служили интересы народа, а не націи; болѣе конкретно это выражалось въ міровоззрѣніи Герцена требованіемъ *примата соціальныхъ реформъ надъ политическими*—это краеугольный камень всего русскаго народничества.

Въ своей ненависти къ мѣщанству западной Европы Герценъ считалъ устарѣлыми, типично-мѣщанскими и обреченными на погибель всѣ выработанныя

западно-европейской культурой политическія формы. Прежде всего всякая государственность является построенной на отжившихъ, окаменѣлыхъ понятіяхъ и нормахъ римскаго права. Что такое рожденное Западомъ уголовное право?—Теорія мести! Уголовный судъ?—Фильтрованная инквизиція!—Все это этически отжило, разрушилось и только искусственно поддерживается, какъ пролежавшая три тысячелѣтія въ землѣ мумія: «государство съ римскими понятіями, основанными на поглощеніи личности обществомъ, на религіи собственности...—такое государство не можетъ ничего оставить потомству, кромѣ своего трупа» („Старый міръ и Россія", письмо первое). Армія, судъ, полиція въ серединѣ, голодъ и невѣжество внизу, отвлеченная мысль соціализма на вершинѣ— „этотъ half and half и есть *мѣщанское государство*", подчеркиваетъ Герценъ въ другомъ мѣстѣ („Письма къ противнику", 1864 г.). Примириться съ этимъ государствомъ нельзя, стремиться выйти изъ него— необходимо: «знаемъ ли мы, какъ выйти изъ мѣщанскаго государства въ государство народное или нѣтъ,—все же мы имѣемъ право считать мѣщанское государство одностороннимъ развитіемъ, уродствомъ» („Концы и Начала", письмо второе). Отсюда выводъ одинъ: западно-европейское государство неспособно къ дальнѣйшему развитію, и какъ пережившая сама себя форма, подлежитъ упраздненію. „*Совмѣстны ли вообще разумное сознаніе и нравственная независимость съ государственнымъ бытомъ?*"—подчеркиваетъ самъ Герценъ свой вопросъ („Робертъ Оуэнъ", гл. II), и отвѣчаетъ на него отрицательно. Этотъ выводъ роднитъ по настроенію народничество съ анархизмомъ.

Обвиненіе въ анархизмѣ выставляли противъ Герцена еще читатели „Колокола" (см. 1-й его листъ), и отчасти были, несомнѣнно, правы. Не останавливаемся на томъ, что послѣ 1848 г. Герценъ сошелся

съ Прудономъ и издавалъ вмѣстѣ съ нимъ „La voie du peuple“, что еще гораздо раньше теоріи Прудона во многомъ вліяли на молодого Герцена (см. его „Дневникъ“, а также признаніе въ „Быломъ и Думахъ“, гл. XLI: „я былъ многимъ обязанъ Прудону въ моемъ развитіи“). Все это, конечно, объясняетъ анархистскія тенденціи Герцена, но у насъ есть болѣе основное объясненіе—вліяніе на Герцена славянофильства. Ложь лежитъ не въ той или иной формѣ государства, а въ самомъ государствѣ, какъ таковомъ,—убѣжденно повторялъ К. Аксаковъ; общественный и личный идеалъ человѣчества выше всякаго совершеннѣйшаго государства,—комментировалъ И. Аксаковъ теоріи своего брата; пользуемся случаемъ, чтобы подчеркнуть еще разъ анархистскія концепціи въ славянофильствѣ.

Герценъ и въ этомъ отношеніи былъ близокъ славянофильству по настроенію. Онъ вѣрилъ къ тому же, что русскій народъ, характерно анти-мѣщанскій, не выноситъ (или выноситъ только по принужденію) какую бы то ни было форму государства, неизбѣжно мѣщанскаго. „Славянскіе народы собственно не любятъ ни государства, ни централизаціи. Они любятъ жить въ разбросанныхъ общинахъ, удаляясь какъ можно больше отъ всякаго вмѣшательства со стороны правительства“,—пишетъ Герценъ; наиболѣе сообразнымъ съ характеромъ славянства народнымъ государствомъ онъ считалъ Запорожскую Сѣчь, утверждая, вообще, что „славяне... не занимались своимъ государственнымъ устройствомъ; общественная жизнь ихъ была нѣчто вродѣ колеблющагося, неопредѣленнаго, неустоявшагося *анархизма*“ („Старый міръ и Россія“, 1854 г.; см. также въ „Полярной Звѣздѣ“ 1855 г. статью Энгельсона „Что такое государство“ и комментаріи къ этой статьѣ Герцена въ 1 листѣ „Колокола“).

Какъ бы то ни было, но фактъ тотъ, что Герценъ отрицалъ всякую централизованную государственную форму, какъ сугубое мѣщанство,—это съ одной стороны; съ другой—онъ требовалъ эту государственность къ отвѣту отъ имени реальной человѣческой личности. Пресловутый „народный суверенитетъ“ былъ ему настолько же ненавистенъ, какъ и монархическій деспотизмъ—и въ этомъ онъ опять-таки смѣло протянулъ руку къ поколѣнію русской интеллигенціи начала XX-го вѣка. Онъ не боялся обвиненій въ аристократизмѣ (см. замѣчательную главу „Consolatio“ изъ „Съ того берега“), онъ смѣло заявлялъ: „надобно признавать преступнымъ Salus populi (Герценъ говоритъ о „благѣ націи“, какъ государственнаго организма). Пора человѣку потребовать къ суду: республику, законодательство, представительство, всѣ понятія о гражданинѣ и его отношеніяхъ къ другимъ и государству“...

И вотъ съ этихъ двухъ точекъ зрѣнія — признанія мѣщанства и анти-индивидуалистичности западно-европейскаго правового государства, Герценъ и выставлялъ положенный впослѣдствіи во главу угла всего народничества приматъ соціальныхъ реформъ надъ политическими для Россіи той эпохи. У «Колокола» на знамени — «*освобожденіе крестьянъ съ землею*, т. е. опять соціальный вопросъ передъ политическимъ»,—категорически заявилъ самъ Герценъ („Колоколъ“, 15 янв. 1859 г.). Всякая политическая форма въ лучшемъ случаѣ — палліативъ, вообще же говоря, по мнѣнію Герцена, ни одна политическая форма не вмѣститъ въ себя соціальной реформы: „политическая революція, пересоздающая формы государственныя, не касаясь до формъ жизни, достигла своихъ границъ; она не можетъ разрѣшить противорѣчія юридическаго быта и быта экономическаго“ („Письма къ противнику“, письмо первое). Эта об-

щая истина, по мнѣнію Герцена, особенно приложима къ Россіи, къ „мужицкому царству“, гдѣ политическія формы, важныя для буржуазіи, безразличны подавляющему большинству народонаселенія. «Государство есть сумма селъ, — писалъ, въ «Колоколѣ» (1858 г.), Огаревъ: — устройте село и вы устроите государство»... Бакунинъ восклицалъ на тѣхъ же листахъ «Колокола» (1862 г.): да здравствуетъ *крестьянская Россія* и внѣсословная интеллигенція!...

Въ этомъ пунктѣ народничество снова рѣзко столкнулось съ либеральнымъ доктринерствомъ, требовавшимъ почти исключительно политической реформы, а въ области соціальной предлагавшимъ освобожденіе крестьянъ безъ земли. Народничество во многомъ оказалось неправо, но въ своей борьбѣ съ либеральнымъ доктринерствомъ исторически оно было право, несомнѣнно; оно стояло за насущные интересы реальной личности, а не за права абстрактнаго человѣка. Но если исторически, въ соотвѣтствіи съ общимъ положеніемъ Россіи середины XIX-го вѣка Герценъ былъ правъ, то, безотносительно говоря, истина лежала между нимъ и либеральными доктринерами; ошибка и народничества и либерализма коренилась въ ихъ исключительности.

Герценъ самъ скоро понялъ это. Когда въ 1861 г. была произведена соціальная реформа въ самомъ урѣзанномъ и сокращенномъ видѣ, когда съ этихъ поръ, а особенно съ 1866 г. началась реакція, и катковщина съ успѣхомъ стала класть палки въ колеса всякому прогрессивному движенію,—Герценъ смутно почувствовалъ, что приматъ соціальнаго надъ политическимъ, проведенный въ жизнь, есть только недостроенное зданіе, не имѣющее защиты отъ реакціонныхъ бурь. По крайней мѣрѣ, въ своемъ третьемъ письмѣ «Къ старому товарищу» (Бакунину), написанномъ за полгода до смерти, Герценъ признаетъ

необходимость для современнаго человѣчества правовыхъ государственныхъ формъ: «изъ того, что государство форма *проходящая*, не слѣдуетъ, что эта форма уже *прошедшая*, — пишетъ Герценъ такому типичному анархисту, какъ Бакунинъ: — и что значитъ *отрицать* государство, когда главное условіе выхода изъ него — *совершеннолѣтіе* большинства»... Однако, еще народничество семидесятыхъ годовъ не окончательно отказалось отъ идеи примата соціальнаго надъ политическимъ; только народовольцамъ, а вслѣдъ за ними и поколѣнію начала XX-го вѣка суждено было выставить программу политическихъ реформъ для соціальныхъ ..

XIII.

Вотъ народничество Герцена, этотъ «русскій соціализмъ», это стройное, гармоничное растеніе, выросшее изъ сѣмянъ анти-мѣщанства и индивидуализма, развившихся на почвѣ западничества и славянофильства. Народничество Герцена, это прежде всего, — отрицательное отношеніе къ современному политико-экономическому развитію западной Европы, а потому и требованіе примата соціальныхъ реформъ надъ политическими, чтобы избѣжать мѣщанскаго пути развитія Запада. Затѣмъ народничество — это вѣра въ возможность особаго пути развитія Россіи, основанная въ свою очередь на убѣжденіи въ анти-мѣщанствѣ и не-буржуазности «крестьянскаго тулупа» и на признаніи общиннаго устройства краеугольнымъ камнемъ русскаго быта; поэтому народничество — это отрицательное отношеніе къ буржуазіи, строгое раздѣленіе понятій «націи» и «народа» и ожесточенная борьба съ экономическимъ либерализмомъ. Въ то же время народничество — это неизбѣжная постановка той или иной «утопіи» въ началѣ соціологическихъ кон-

цепцій, одинаково далекихъ какъ отъ соціологическаго идеализма, такъ и отъ соціологическаго номинализма. Вотъ главныя нити народничества Герцена, переплетающіяся у него въ сложную, но гармонично сотканную ткань, характерную въ общемъ для всего русскаго народничества. Какія новыя нити вплетались въ него, какъ видоизмѣнялась его окраска,—мы тщательно прослѣдимъ на послѣдующихъ страницахъ, а теперь обратимъ вниманіе на ту черту народничества, которая характерна главнымъ образомъ для Герцена.

Народничество Герцена было не-критическимъ. По вполнѣ понятнымъ психологическихъ причинамъ, всякое новое ученіе чаще всего носитъ въ началѣ догматическій характеръ; только впослѣдствіи въ нее проникаетъ духъ критицизма, главнымъ образомъ отъ тренія съ враждебными теоріями и системами. Изъ догматизма же системы, какъ неизбѣжное слѣдствіе, вытекаетъ ея оптимизмъ, такъ какъ безъ духа критическаго изслѣдованія невозможно правильно оцѣнить стоящія на пути препятствія, которыя въ большинствѣ случаевъ оцѣниваются очень низко. *Народничество Герцена было догматическимъ и оптимистическимъ* и въ этомъ его существенное отличіе отъ послѣдующаго народничества, все болѣе и болѣе критическаго, но зато все болѣе и болѣе пессимистическаго.

Самъ Герценъ къ концу своей жизни во многомъ отказался отъ своего былого догматическаго оптимизма: мы уже видѣли, что онъ призналъ ошибочность принципа примата соціальнаго надъ политическимъ, по крайней мѣрѣ, ошибочность одностороннято примѣненія этого принципа. Точно также во многомъ измѣнилъ онъ свой взглядъ на возможность особаго развитія пути Россіи, на не-буржуазность «крестьянскаго тулупа», на возможность анти-мѣщанскаго развитія славянства подъ сѣнью общины:

чѣмъ дальше шло время, тѣмъ все больше и больше упиралъ Герценъ, что особый путь развитія только одна изъ *возможностей*, возможность желательная, но даже не особенно вѣроятная. Какъ быстро переходилъ Герценъ отъ оптимистическаго къ пессимистическому и отъ догматическаго къ критическому народничеству,—показываетъ слѣдующій мелкій, но характерный фактъ. Въ восьмомъ письмѣ изъ «Концовъ и Началъ», помѣченномъ 15 янв. 1863 г., Герценъ заявляетъ: «я не считаю мѣщанства окончательной формой русскаго устройства, того устройства, къ которому Россія стремится, и, достигая котораго, она, можетъ, пройдетъ мѣщанской полосой» («Колоколъ», 15 февр. 1863 г.) Во второмъ отдѣльномъ изданіи «Концовъ и Началъ» (1866 г.) Герценъ видоизмѣнилъ эту фразу такимъ образомъ «...и достигая котораго, она, вѣроятно, *пройдетъ* и мѣщанской полосой»... Здѣсь Герценъ подчеркиваетъ, что Россія только пройдетъ черезъ мѣщанство; но зато не заявляетъ, какъ раньше, что она *можетъ* пройти, а можетъ и не пройти, но уже болѣе утвердительно говоритъ, что Россія *вѣроятно* пройдетъ полосой мѣщанства...

Возможность превратилась у Герцена въ вѣроятность; эта вѣроятность скоро превратилась у него въ увѣренность: Герценъ не могъ не видѣть, что развитіе русской жизни во многомъ шло путемъ противоположнымъ его теоретическимъ идеаламъ. Онъ защищалъ общинное владѣніе, стоялъ за идею особаго экономическаго пути развитія Россіи, и въ то же время видѣлъ, что въ Россіи кладется начало организаціи частнаго кредита, въ конецъ расшатавшаго устои натуральнаго хозяйства и принципъ общиннаго владѣнія: уже одинъ этотъ мелкій, казалось бы, фактъ былъ глубоко знаменателенъ. И Герценъ воочію видѣлъ, какъ мало-по-малу обрисовывается вся фан-

тастичность его мечтаній о не-буржуазности «крестьянскаго тулупа»; онъ понялъ теперь, насколько былъ правъ Тургеневъ, доказывавшій ему, что крестьянскій тулупъ буржуазенъ не менѣе, чѣмъ европейскій пиджакъ. «Народъ, передъ которымъ вы всѣ (т.-е. народники) преклоняетесь,—писалъ онъ Герцену въ годъ освобожденія крестьянъ, — консерваторъ par excellence и носитъ въ себѣ зародыши такой буржуазіи въ дубленомъ тулупѣ,... что оставитъ за собой всѣ мѣтко-вѣрныя черты, которыми ты изобразилъ западную буржуазію въ своихъ письмахъ»... Теперь, къ концу шестидесятыхъ годовъ, Герценъ не могъ бы ничего возразить на это; онъ, прежде утверждавшій (въ «Русскомъ народѣ и соціализмѣ», 1851 г.), что русскій крестьянинъ питаетъ отвращеніе къ личной поземельной собственности (!), теперь повторяетъ вслѣдъ за Тургеневымъ: «народъ — консерваторъ по инстинкту,... его идеалъ — буржуазное довольство» («Письма къ старому товарищу», 1869 г.).

Итакъ, вѣра въ анти-мѣщанство русскаго народа глубоко обманула Герцена: послѣдующее народничество совершенно отказалось отъ этой вѣры и перенесло центръ тяжести своей системы, какъ мы это увидимъ, отъ анти-мѣщанства на индивидуализмъ. И, однако, на днѣ ошибочной вѣры Герцена таилась глубокая истина. Русскій народъ дѣйствительно, быть можетъ, наиболѣе анти-мѣщанскій въ мірѣ въ своей интеллигенціи, т.-е. именно въ томъ цвѣтѣ народа, который и характеризуетъ собою весь народъ. Ошибка Герцена была въ томъ, что анти-мѣщанство онъ искалъ въ классовой и сословной группѣ, между тѣмъ какъ сословіе и классъ—всегда «толпа», масса сѣраго цвѣта, съ серединными идеалами, стремленіями, взглядами; отдѣльныя болѣе или менѣе ярко окрашенныя индивидуальности изъ всѣхъ классовъ и сословій составляютъ внѣклассовую и внѣсословную

группу интеллигенціи, основнымъ свойствомъ которой и является анти-мѣщанство (эту мысль мы подчеркнули во Введеніи).

Такая типичная интеллигенція возросла главнымъ образомъ на русской почвѣ: западно-европейская интеллигенція, начиная съ 1789 г., имѣла въ себѣ центральное буржуазное ядро, т.-е. не была внѣклассовой; буржуазія фатально придала европейской интеллигенціи окраску мѣщанства. Русская интеллигенція, первоначально дворянская по составу, быстро становилась внѣклассовой и внѣсословной къ серединѣ XIX-го вѣка; буржуазія совершенно не входила въ ея составъ, и, быть можетъ, именно оттого русская интеллигенція была и есть неизмѣримо болѣе анти-мѣщанской, чѣмъ какая бы то ни было европейская.

Это какъ нельзя яснѣе сознавалъ и Герценъ. Еще въ своей статьѣ о «Буддизмѣ въ наукѣ» (1843 г.) онъ категорически заявлялъ, что «намъ (русскимъ) рѣшительно невозможна мѣщански-филистерская жизнь нѣмцевъ»; въ «Капризахъ и Раздумьи» онъ повторяетъ: «всѣ нѣмецкіе филистеры по большей части бурши, не умѣвшіе примирить юное съ совершеннолѣтнимъ. Самая смѣшная сторона филистерства именно въ этомъ сожитіи въ одномъ и томъ же человѣкѣ теоретической юности съ мѣщанскимъ совершеннолѣтіемъ». Но, по убѣжденію Герцена, почти каждый европейскій интеллигентъ—немного филистеръ, ибо ему страшно трудно сбросить съ себя тяжелыя цѣпи нажившейся тысячелѣтіями культуры; русскій же, снимая съ себя цѣпи системы оффиціальнаго мѣщанства, «становится самымъ свободнымъ человѣкомъ въ Европѣ». «Мыслящій русскій—самый независимый человѣкъ въ свѣтѣ»; быть можетъ, онъ слишкомъ ударяется въ крайности, но никогда не упизится до ни горячаго, ни холоднаго, серединнаго мѣщанства: «въ нашей жизни есть что-то безумное, но нѣтъ

ничего пошлаго, ничего неподвижнаго, ничего мѣщанскаго»... («Русскій народъ и соціализмъ»).

Русская интеллигенція поэтому типично анти-мѣщанская, и въ этомъ отношеніи выше интеллигенціи европейской; поэтому, какъ замѣчаетъ Герценъ, «поживши годъ—другой въ Европѣ, мы съ удивленіемъ видимъ, что, вообще, западные люди не соотвѣтствуютъ нашему понятію о нихъ, что они *гораздо ниже* его» («Западныя арабески», тетр. II). Если все это такъ (а мы, вслѣдъ за Герценомъ, глубоко убѣждены, что это именно такъ), то становится очевиднымъ, что Герценъ былъ глубоко правъ въ самой мысли объ анти-мѣщанствѣ, какъ характерной чертѣ Россіи; онъ ошибался только въ точкѣ приложенія этой истины. Это чрезвычайно типично для всего народничества Герцена: большинство основныхъ положеній этого народничества настолько же истинны по существу, насколько ошибочны по примѣненію. Послѣдующее народничество во многомъ исправило ошибки герценовскаго воззрѣнія.

XIV.

Несмотря на всѣ эти ошибки, народничество Герцена было и остается творческимъ построеніемъ критической русской мысли, и самъ онъ лучше всего характеризуется эпитетомъ геніальный родоначальникъ народничества. Мы никого не зовемъ «назадъ къ Герцену!»: его народничество уже сыграло свою историческую роль, но именно поэтому и можно теперь вполнѣ объективно признать его выдающееся значеніе въ исторіи русскаго культурнаго развитія XIX-го вѣка; пора признать, что, вообще, народничество — одно изъ самыхъ замѣчательныхъ и жизненныхъ міровоззрѣній, созданныхъ русской интеллигенціей на почвѣ окружающей ея дѣйствительности.

Что касается народничества Герцена, то вліяніе дѣйствительности сказалось въ построеніи всей системы на фундаментѣ анти-мѣщанства. Мы знаемъ, что болѣе половины жизни Герцену пришлось жить и дѣйствовать въ средѣ, созданной системой оффиціальнаго мѣщанства; чѣмъ сильнѣе оно давило его, тѣмъ сильнѣе онъ реагировалъ въ обратную сторону: лишніе люди въ этой гнетущей средѣ мѣщанскаго террора погибали, сильные—закаливались:

... такъ тяжкій млатъ,
Дробя стекло, куетъ булатъ...

Вся тяжесть борьбы съ оффиціальнымъ и этическимъ мѣщанствомъ выпала на долю Герцена; въ этой борьбѣ выросло и закалилось его міровоззрѣніе. Это объясняетъ, почему народничество Герцена было глубоко анти-мѣщанской концепціей.

Анти-мѣщанство—основная черта герценовскаго народничества; многія изъ другихъ отмѣченныхъ нами его чертъ были слѣдствіемъ того, что *народничество Герцена явилось синтезомъ западничества и славянофильства*. Первымъ слѣдствіемъ этого былъ *глубокій этическій и соціологическій индивидуализмъ народничества Герцена*, ибо и этическій индивидуализмъ славянофиловъ и соціологическій индивидуализмъ западниковъ Герценъ связалъ въ одно органически цѣлое своимъ философски-историческимъ индивидуализмомъ. Это былъ громадный шагъ впередъ въ развитіи русской творческой мысли, и только съ этого времени мы собственно имѣемъ возможность говорить о томъ или иномъ рѣшеніи проблемы индивидуализма; до Герцена мы видѣли только отдѣльные штрихи въ рѣшеніи этой проблемы. Западничество и славянофильство пошли въ направленіи этого рѣшенія довольно далеко, но запутались въ частностяхъ и противоположностяхъ; Герценъ отбросилъ всѣ

ошибки либеральнаго и консервативнаго доктринерства и построилъ изъ здоровыхъ элементовъ старыхъ теорій новое гармоничное зданіе, простоявшее на заложенномъ Герценомъ фундаментѣ болѣе трехъ десятилѣтій; даже теперь, когда народничество въ прежнемъ своемъ видѣ отнюдь не жизнеспособно, многія положенія, впервые выставленныя Герценомъ, сохранили вполнѣ свою цѣнность.

Къ чему стоитъ ближе народничество Герцена, къ западничеству или славянофильству?—на этотъ вопросъ у насъ найдется только одинъ отвѣтъ: оно одинаково близко и къ тому и къ другому, ибо народничество является органическимъ сочетаніемъ, органической переработкой началъ славянофильства и западничества, а не механической ихъ суммировкой. Можно только указать тѣ элементы обоихъ направленій русской мысли, которые вошли въ переработанномъ видѣ въ народничество. Такъ, напримѣръ, противопоставленіе Россіи Европѣ, признаніе особаго пути развитія Россіи, отрицательное отношеніе къ государству и ко всякимъ политическимъ формамъ, а значитъ и нѣкоторая анархистская концепція, отрицательное отношеніе къ крайнему номинализму, выставленіе впередъ общиннаго начала все это роднитъ Герцена со славянофильствомъ, но каждый изъ этихъ вопросовъ былъ органически переработанъ Герценомъ и только тогда внесенъ въ общее зданіе его міровоззрѣнія. Напримѣръ: выставленіе впередъ общиннаго начала имѣло у славянофиловъ главнымъ образомъ этическій смыслъ, Герценъ же придалъ ему яркую соціологическую окраску: особый путь развитія Россіи понимался славянофилами, какъ долженствованіе, Герценъ же разработалъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія категоріи возможности, и т. п. То же самое можно сказать о началахъ, взятыхъ народничествомъ изъ западничества: народничество Герцена

было поэтому органическимъ синтезомъ западничества и славянофильства.

Рѣшеніе Герценомъ проблемы индивидуализма синтезомъ воззрѣній славянофильства и западничества представляетъ изъ себя только внѣшнюю сторону вопроса; рѣшеніе внутреннее, для каждаго индивида, было дано Герценомъ еще задолго до народничества, въ началѣ сороковыхъ годовъ, и заключалось въ одновременномъ требованіи широты и глубины человѣческой личности. Все народничество Герцена въ его философской части въ сущности сводилось къ этому же требованію; даже въ самомъ синтезѣ широкаго западничества съ глубокимъ славянофильствомъ можно найти отзвукъ этого рѣшенія. Послѣдующее народничество категорически отвергло рѣшеніе Герцена соціально-экономическими аргументами, какъ мы это увидимъ, говоря о Михайловскомъ; но мы увидимъ также, что аргументы эти были въ корнѣ ошибочны. Намъ приходится неизбѣжно вернуться къ рѣшенію Герцена — до сихъ поръ единственному рѣшенію проблемы индивидуализма для каждаго отдѣльнаго лица. Вообще, намъ во многомъ еще придется вернуться къ Герцену, чтобы вспомнить многія предложенныя имъ рѣшенія (по вопросу о прогрессѣ, объ интеллигенціи и т. п.).

Повторяю еще разъ: «назадъ къ Герцену!» мы никого не зовемъ. Его народничество сослужило свою громадную службу и умерло — requiescat in pace! Воскресенія изъ мертвыхъ мы не признаемъ. Но въ міровоззрѣніи Герцена можно найти рядъ глубокихъ концепцій, сохранившихъ въ себѣ животворную силу до настоящаго дня, хотя и засоренныхъ случайными наносами; очистивъ отъ нихъ міровоззрѣніе геніальнаго родоначальника народничества, мы откроемъ доступъ къ источнику живой воды. Не назадъ къ Гер-

цеву, а впередъ *отъ* него,—вотъ чѣмъ мы хотѣли бы заключить наше знакомство съ Герценомъ.

Впрочемъ, развивать эту мысль здѣсь было бы неумѣстно—намъ еще предстоитъ познакомиться съ дальнѣйшимъ развитіемъ идей Герцена въ народничествѣ шестидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ, съ эволюціей мысли русской интеллигенціи третьей четверти XIX-го вѣка. Въ этомъ развитіи Герценъ начинаетъ собою новую, глубоко важную главу; народничество, предшествуемое западничествомъ и славянофильствомъ, впервые поставило ребромъ проблему соціализма и индивидуализма, категорически рѣшая ее въ сторону примата реальной личности въ соціалистическомъ обществѣ. Народничество Герцена формулировало этотъ вопросъ, народничество Михайловскаго дало на него послѣдній отвѣтъ; однако между этими двумя этапами развитія русской общественной мысли лежатъ еще шестидесятые годы, лежитъ народничество Чернышевскаго и Лаврова, эстетическія теоріи Добролюбова, утилитаристическая мораль Писарева, теченіе нигилизма. Наконецъ,—послѣднее и наиболѣе важное—между народничествомъ пятидесятыхъ и семидесятыхъ годовъ лежитъ рѣзкая точка перелома—19 февраля 1861 года.



Содержаніе.

